















































































































































































































































































































































































































(الرحمن/٧٨) لما كان اسمه غيره<sup>(٤٨٥)</sup> ويطابق تأويل الشيخ الطوسي للآية تأويل المرتضى معنى ، وأن اختلف لفظاً ؛ إذ يرى أن معنى الآية : (ويبقى الله) أو : يبقى ربك الظاهر بأدلته<sup>(٤٨٦)</sup> .

٥- قوله تعالى : { تريدون وجه الله } (الروم/٣٩) ، { .. الا ابتغاء

وجه ربه الأعلى } (الليل/٢٠) ، { إنما نطعمكم لوجه الله } (الإنسان/٩) . معناه عند المرتضى أن هذه الأفعال مفعولة له [ تعالى ] ، ومقصود بها ثوابه ، والقربة اليه ، والزلفة عنده<sup>(٤٨٧)</sup> . ويرى الطوسي أن معناه : لله وذكر الوجه لذكره بأشرف الذكر تعظيماً له<sup>(٤٨٨)</sup> أو طلباً لرضوان الله<sup>(٤٨٩)</sup> .

٢- صفة العين : ترد في مجموعة آيات كقوله تعالى :

{ والقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني } (طه/٣٩) .

{ اصنع الفلك بأعيننا ووحينا } (هود/٣٧) ، (المؤمنون/٢٧) .

{ اصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا } (الطور/٤٨) .

{ تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر } (القمر/١٤) .

يقوم تفسيره هذه الآيات عند الإمامية على قاسم مشترك جامع بين دلالاتها ، هو حصول ما تصوره بعلم منه تعالى ، وإدراك ورعاية . فالآية الأولى قوله تعالى { على عيني } أي : وأنا أراك ، يجري أمرك على ما أريد<sup>(٤٩٠)</sup> .

<sup>(٤٨٥)</sup> الامالي : ١ : ٥٩ .

<sup>(٤٨٦)</sup> التبيين : ٩ : ٤٧٢ ، ١٠ : ٢١٠ .

<sup>(٤٨٧)</sup> الامالي : ١ : ٥٩٢ .

<sup>(٤٨٨)</sup> التبيين : ١٠ : ٢١٠ .

<sup>(٤٨٩)</sup> المصدر نفسه : ١٠ : ٣٦٦ .

<sup>(٤٩٠)</sup> التبيين : ٧ : ١٧٢ .

أما الآيات الثلاث الباقية ، فمعناها بمرأى منا وإدراك أي (علم) وحراسة<sup>(٤١١)</sup> .

٣ - **صفة اليد :** لليد خمسة أوجه وهي<sup>(٤١٢)</sup> : الجارحة ، والنعمة ، والقوة ، والملك ، وإضافة الفعل . وقد جاءت الآيات الكريمة دالة على بعض هذه الوجوه ، كقوله تعالى :

{ قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان } (المائدة/٦٤) .

{ قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) .

{ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم } (الفتح/١٠) .

ففي الآية الأولى قوله تعالى : { بل يداه مبسوطتان } (المائدة/٦٤) .

نجد أن الشيخ المفيد يختار أحد تلك المعاني للآية فاليد هنا : النعمة ، وجاءت التثنية لدلالة على نعمتيه العامتين في الدنيا والآخرة<sup>(٤١٣)</sup> وأيد الشيخ الطوسي ذلك ، وأورد للتثنية وجهين آخرين هما<sup>(٤١٤)</sup> :

١ - الثواب والعقاب      ٢ - انها للمبالغة .

قوله تعالى { قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي .. } (سورة ص/٧٥) .

<sup>(٤١١)</sup> ظ التبيان ٥ : ٥٥٢ ، ٧ : ٣٦٢ ، ٩ : ٤١٩ ، ٩ : ٤٤٨ ، الاقتصاد ٧٣ .

<sup>(٤١٢)</sup> ظ الطوسي : التبيان ٣ : ٥٦٨ .

<sup>(٤١٣)</sup> أوائل المقالات ١٨٨ .

<sup>(٤١٤)</sup> التبيان ٣ : ٥٦٨ .

: يتفق المفيد والمرتضى والطوسي على أن المراد باليد هنا معنى النعمة وأن التنبيه للإشارة إلى نعمتي الدنيا والآخرة<sup>(٤٩٥)</sup>.

الا أن الشريف المرتضى يزيد وجهين آخرين محتملين لليد في الآية<sup>(٤٩٦)</sup> : الأول : أن المراد به الاضافة فيكون جارياً مجرى قوله : لما خلقت انا ، وأيده في ذلك الشيخ الطوسي<sup>(٤٩٧)</sup> الثاني : أن المراد به القدرة .

قوله تعالى : { يد الله فوق أيديهم } (الفتح/١٠) .

قال الشيخ الطوسي : إن في ( يد الله ) قولين<sup>(٤٩٨)</sup> .

أحدهما : عقد الله في هذه البيعة فوق عقدهم ؛ لأنهم بايعوا الله ببيعة نبيه (\*) .

الآخر : قوة الله في نصره نبيه (\*) فوق نصرتهم .

ومن الآيات الموحية بمعنى اليد قوله تعالى : { السماوات مطويات

بيمينته } (الزمر/٦٧) . ويمينه هنا بمعنى قدرته<sup>(٤٩٩)</sup> .

٤- صفة الساق : قال تعالى : { يوم يكشف عن ساق

ويدعون إلى السجود } (القلم/٤٢) .

اتفق الشيخ المفيد<sup>(٥٠٠)</sup> والشيخ الطوسي<sup>(٥٠١)</sup> إن المراد هنا بالساق هو شدة الأمر ، وصعوبته كناية عن على الأعمال ، وقد كنى العرب عن شدة الحرب وصعوبتها بذلك ، فقالت : قامت الحرب على ساق .

---

<sup>(٤٩٥)</sup> المفيد : أوائل المقالات ١٩١ ، المرتضى : الامالي ١ : ٥٦٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٧٢ ، التبيين ٨ : ٥٨١ .

<sup>(٤٩٦)</sup> الامالي ١ : ٥٦٥ .

<sup>(٤٩٧)</sup> الاقتصاد ٧٢ ، التبيين ٨ : ٥٨١ .

<sup>(٤٩٨)</sup> التبيين ٩ : ٣١٩ .

<sup>(٤٩٩)</sup> الطوسي : الاقتصاد ٧٢ .

<sup>(٥٠٠)</sup> أوائل المقالات ١٨٧ .

<sup>(٥٠١)</sup> التبيين ١٠ : ٨٧ .

## ٥- الحركة والانتقال :

قال تعالى : { وجاء ربك والملك صفاً صفاً } (الفجر/٢٢) .

وقال تعالى : { هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ... } (سورة البقرة/٢١٠) .

قال تعالى : { هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك } (الأنعام/١٥٨) .

يتمثل موقف الإمامية تجاه الآيات الموحية في ظاهرها بالحركة والانتقال في التلويل . وذلك انطلاقاً من أصولهم القائمة على الأدلة أن الله تعالى ليس بجسم ، وإستحالة الانتقال عليه الذي لا يجوز إلا على الاجسام ، فلا بد من تأول ظواهر الآيات ، والعدول عما يقتضيه صريح الفاظها<sup>(٥٠٢)</sup> .

فان هذه الآيات كما يرى الشريف المرتضى جاءت بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال ، فلا بد من تأويلها<sup>(٥٠٣)</sup> .  
ويقوم هذا التأويل على تقدير محذوف يتحدد بحسب سياق الآية التي يرد فيها . ففي قوله تعالى : { يأتيهم الله } { يقدر محذوف ، بحيث يكون المعنى : يأتيهم عذاب الله<sup>(٥٠٤)</sup> .

ويقدر محذوف هو المضاف في { يأتي ربك } فيكون المعنى ، يأتي أمر ربك بالعذاب ، أو أن يراد به : يأتي ربك بعظيم آياته<sup>(٥٠٥)</sup> .  
وكذلك في قوله (( جاء ربك )) ، فقد قدر فيه محذوف ، فيكون المراد : جاء أمر ربك<sup>(٥٠٦)</sup> .

<sup>(٥٠٢)</sup> ظ المرتضى : الإمالي ٢ : ٣٩٩ (بتصرف) .

<sup>(٥٠٣)</sup> الإمالي ٢ : ٣٩٩ .

<sup>(٥٠٤)</sup> الطوسي : التبيين ٢ : ١٨٨ .

<sup>(٥٠٥)</sup> المصدر نفسه ٤ : ٣٥٣ .

<sup>(٥٠٦)</sup> التبيين ٤ : ٣٥٣ ، ١٠ : ٣٤٧ .

## ب - تنزيهه عن الرؤية :

اتفقت كلمة متكلمي الإمامية عموماً على نفي الرؤية بالأبصار مطلقاً عن البارئ تعالى في الدنيا ، أو الآخرة ، وأقاموا على ذلك الاستدلالات الكثيرة إذ يرون أنه ( قد شهد العقل ، ونطق القرآن ، وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمد (ع) )<sup>(٢٠٧)</sup> في تنزيهه تعالى عن ذلك .

وما يهمنا هنا متابعة موقفهم في فهم الآيات الكريمة التي تطرقت إلى هذا الموضوع وأهمها خمس آيات هي :

الآية الأولى : قوله تعالى : { واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون } (سورة البقرة/ ٥٥) .

الآية الثانية : قوله تعالى : { يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم } (النساء/ ١٥٣) .

يرد استدلال الشريف المرتضى بهذه الآية على قوله بنفي الرؤية ، بعد أن يفصل القول في آية (الاعراف/ ١٤٣) - التي ستمر بها لاحقاً - في قوله تعالى : { لن تراني } .

إذ يرى في الآيتين أنهما مما يقوي جوابه بأن موسى سأل الرؤية لقومه ولم يسألها لنفسه ، وأنه تعالى أجاب موسى بمحضر من قومه بما يدل على أن الرؤية لا تجوز عليه تعالى<sup>(٢٠٨)</sup> .

وهذا ما أكدته الشيخ الطوسي<sup>(٢٠٩)</sup> والعلامة الحلي الذي حكم بتأويل كل ماجاء بجواز الرؤية<sup>(٢١٠)</sup> . واستفاد الطوسي من قوله تعالى :

(٢٠٧) ظ : المفيد أوائل المقالات ٦٢ .

(٢٠٨) ظ الإمالي ٢ : ٢١٦ .

(٢٠٩) ظ الاقتصاد ٧٧ التبيين ١ : ٢٥٢ .

(٢١٠) ظ كشف المراد ٣٢٢ ، أنوار الملكوت ٨٦ ، نهج السداد ص ٥٥ .

{ فقد سألوا موسى أكبر من ذلك } أنه (توبيخ من الله تعالى) .  
ومن قوله تعالى : { فأخذتهم الصاعقة بظلمهم } أنه يعني  
( فصعقوا بظلمهم أنفسهم عن سؤالهم موسى (عليه السلام) أن يريهم الله ، لأن  
ذلك مما هو مستحيل عليه تعالى . وفي ذلك دلالة واضحة على استحالة  
الرؤية عليه تعالى ، واستعظام تجويزها ؛ لأنهم كانوا يفكرون به ،  
ويجدونه ، ولم ينزل عليهم الصاعقة ، فلما سألوا الرؤية انزلها عليهم  
وفي ذلك دلالة على أن أصل كل تشبيه تجويز الرؤية عليه  
تعالى .. )<sup>(٥١١)</sup> .

الآية الثالثة : قوله تعالى : { لا تدركه الأبصار وهو يدرك  
الأبصار وهو اللطيف الخبير } (الأنعام/ ١٠٣) . يتفق المرتضى  
والطوسي والعلامة الحلي على أن الآية جاءت في مقام مدح الباري  
لنفسه بنفي الإدراك عنه تعالى ، والإدراك هو الرؤية<sup>(٥١٢)</sup> وأن وجه  
المدح فيما يرون أنه تعالى مدح بنفي الإدراك الذي هو رؤية البصر  
عن نفسه على وجه يرجع إلى ذاته ، فيجب أن يكون في ثبوت  
الرؤية له في وقت من الاوقات نقص وذم لا يليق به تعالى<sup>(٥١٣)</sup> .  
ويستدل الطوسي على وقوع التمدح في الآية بدليلين ، أولهما :  
الاجماع على ذلك ، والآخر أن جميع الأوصاف التي وصف (( تعالى ))  
بها نفسه قبل هذه الآية وبعدها مدحة ، فلا يجوز أن يتخلل ذلك ما ليس  
بمدحه<sup>(٥١٤)</sup> . وهذا ما أيده العلامة الحلي<sup>(٥١٥)</sup> .

(٥١١) التبيان ٣ : ٣٧٦-٣٧٧ .

(٥١٢) ط المرتضى : الامالي ١ : ٢٢ ، مجموعة في فنون علم الكلام ٨٣ ، الطوسي  
الاقتصاد ٧٦ ، التبيان ٢٤٠ ، العلامة الحلي أنوار الملكوت ٨٥ ، نهج المسترشدين  
٧٢ ، مناهج اليقين ٢١٠ .

(٥١٣) المصادر أنفسها المرتضى والطوسي في هامش (١) أما العلامة الحلي فينظر :  
نهج المسترشدين ٧٣ .

(٥١٤) التبيان ٤ : ٢٤١ .

(٥١٥) ط أنوار الملكوت ٨٥ الرسالة السعدية ٥١ .

وأكدوا كون ( الإدراك ) المراد في الآية بمعنى الرؤية ووجه ذلك عند المرتضى ( أنه خص ( أي الإدراك ) )) بألة البصر التي لا يعقل إدراكها في غير الرؤية <sup>(٥١٦)</sup> .  
وأستفاد الطوسي ذلك من الاستعمال اللغوي ؛ إذ ( أن الإدراك إذا أضيف إلى واحد من الحواس ، أفاد ماتلك الحاسة آلة فيه ، ألا ترى أنهم يقولون أدركته بأذني يريدون : سمعته ، وأدركته بأنفي يريدون : شمته ، وأدركته بفي يريدون : ذقته . وكذلك إذا قالوا : أدركته ببصري يريدون رأيته ) <sup>(٥١٧)</sup> .

الآية الرابعة : قوله تعالى : { ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أنري أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين { (الأعراف/ ١٤٣) .

وفي الآية مجموعة أمور قام عليها فهم متكلمي الإمامية يمكن إجمالها في :

- ١ - سبب سؤال موسى (عليه السلام) ولهم فيه وجود منها :
- أ - أن يكون (عليه السلام) انما سألها لقومه وليس لنفسه <sup>(٥١٨)</sup> ويقوي ذلك ما حكته الأيتان الأولى والثانية .
- ب - أن يكون سألها لنفسه بقصد العلم الضروري باظهار بعض أعلام الآخرة <sup>(٥١٩)</sup> ، ويكون ذلك بقصد إزالة الشبهات والخواطر عنه ، وللأنبياء أن يسألوا مايزيل عنهم الوسواس والخطرات ، كما سأل

<sup>(٥١٦)</sup> مجموعة في فنون علم الكلام ص ٨٣ .

<sup>(٥١٧)</sup> التبيان ٤ : ٢٤١ .

<sup>(٥١٨)</sup> ظ المرتضى الأمالي ٢ : ٢١٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٧٧ ، التبيان ٤ : ٥٦٧ .

<sup>(٥١٩)</sup> الأمالي ٢ : ٢١٨ ، الاقتصاد ٧٧ ، التبيان ٤ : ٥٦٨ .

إبراهيم (عليه السلام) ربه ، فقال { أرني كيف تحيي الموتى }  
(سورة البقرة/ ٢٦) . غير أنه سأل ما يطمئن قلبه<sup>(٥٢٠)</sup> .  
ج - وهو قريب من السابق أنه سأل من آيات الساعة التي يعلم معها العلم الذي لا يختلج فيه الشك ، كما يعلم في الآخرة<sup>(٥٢١)</sup> .  
٢- جواب طلب موسى (عليه السلام) ؛ إذ كان جوابه تعالى في شقين ، أولهما : أنه قال : (إن تراني) وهو نفي عام للرؤية<sup>(٥٢٢)</sup> ، يؤكد أنه (لن) تفيد النفي على وجه التأييد<sup>(٥٢٣)</sup> ، كما قال تعالى : { ولن يتمنوه أبداً } (الجمعة/ ٦) .

وثانيهما : تعليق الرؤية باستقرار الجبل ؛ { فإن استقر مكانه فسوف تراني } إذ أنه تعالى ( علق جواز الرؤية باستقرار الجبل في تلك الحال التي جعله فيها (( دكا )) . فلما كان ذلك محالاً لما فيه من إجتماع الضدين : المكون والحركة في حالة واحدة ، علم أن الرؤية كذلك محال ؛ إذ لا يتعلق بالمحال إلا المحال<sup>(٥٢٤)</sup> .  
٣- توبة موسى (عليه السلام) التي صورتها الآية وجاءت على وجه الانقطاع إليه (( تعالى )) ، والرجوع إلى طاعته ، وإن كان لم يعص ، أو يصدر عنه ذنب . فيقال لمن جوز الرؤية هنا : إذا كان موسى (عليه السلام) سأل ما يجوز عليه تعالى ، فمن أي شيء تاب<sup>(٥٢٥)</sup> ؟  
الآية الخامسة : قوله تعالى : { وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة } (القيامة/ ٢٢) .

<sup>(٥٢٠)</sup> التبيين ٤ : ٥٦٨ .

<sup>(٥٢١)</sup> المصدر نفسه ٤ : ٥٦٩ .

<sup>(٥٢٢)</sup> الامالي ٢ : ٢٢١ .

<sup>(٥٢٣)</sup> الطوسي : التبيين ٤ : ٥٦٨ ، العلامة الحلي نهج المسترشدين ص ٧٣ ، نهج السداد ص ٥٥ .

<sup>(٥٢٤)</sup> المرتضى ٢ : ٢٢١ ، الطوسي : التبيين ٤ : ٥٦٩ ، العلامة الحلي : كشف

المراد ٣٢٣ .

<sup>(٥٢٥)</sup> الامالي ٢ : ٢٢٠ ، التبيين ٤ : ٥٧٠ .

نلاحظ أن فهم متكلمي الإمامية للآية ينطلق من تحديد معنى (ناظرة) فلانظر يحتمل في اللغة معاني عدة ، كتقليب الحقة حيل المرئي ، طلباً للرؤية ، والانتظار ، والمقابلة ، والفكر ، والتأمل ، والتعطف ، والرحمة ... الخ<sup>(٢٦١)</sup>.

وقد استقروا جميعاً على أن معنى ناظرة - هنا - من الانتظار واحتملوا لتفسير الآية :-

١- إن ((السي)) واحد الآلاء = النعم ، فهي منتظرة لآلاء ربها<sup>(٢٦٢)</sup> وهذا الوجه قائم على استفادة ظاهر الآية بدون اللجوء إلى عدّه استعمالاً مجازياً ، ولا تقديره لمحدوف ، وهو ما احتمله المرتضى ، ورجحه العلامة الحلي<sup>(٢٦٣)</sup>.

٢- تأويل الآية على : الانتظار للشواب مع حذف المنتظر وذكر المنتظر منه ، وهو ما تجري عليه عادة العرب ، فيكون معناها منتظرة ثواب ربها<sup>(٢٦٤)</sup>.

ويستدل الشيخ الطوسي بالاستعمال القرآني على أن ((ناظرة)) -

هنا - بمعنى منتظرة بقوله تعالى : { وأني مرسله اليهم بهديّة

**فناظرة به يرجع المرسلون** } (النمل/٣٥) أي منتظرة<sup>(٢٦٥)</sup>.

ويستمد المتكلمون الإمامية جنور موقفهم في الرؤية من كلمات الأئمة (عليه السلام) ونلاحظ - هنا - تجلي مرجعية النص الوارد عن الأئمة ، ووضوح تأثيره في كل مامر من تفصيلات تفسير الآيات السابقة الذكر عند الأئمة (عليه السلام)<sup>(٢٦٦)</sup> ، يصل أحياناً إلى درجة التطابق ، وأخرى إلى درجة الاستضاءة به في كشف دلالة الآية .

<sup>(٢٦١)</sup> ظ الامالي ١ : ٣٧ ، التبيان ١٠ : ١٩٩ .

<sup>(٢٦٢)</sup> ظ المصدران السابقان أنفسهما وينظر العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٢ .

<sup>(٢٦٣)</sup> كشف المراد ٣٢٢ .

<sup>(٢٦٤)</sup> المرتضى : الامالي ١ : ٣٦ ، الطوسي : الاقتصاد ٧٦ ، التبيان ١٠ : ١٩٧ ،

العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٣ .

<sup>(٢٦٥)</sup> الطوسي مصدره السابقان أنفسهما هامش ٤ .

<sup>(٢٦٦)</sup> ظ : نهج البلاغة ص ٢٦٢ قوله (عليه السلام) (( لا يدرك بالحواس ، ولا يقاس

بالتناس )) وقوله (عليه السلام) ( الظاهر لا برؤية ) ص ٢١٢ .

وما عن الإمام الباقر (عليه السلام) : ( لم تره الابصار بمشاهدة العين )

## العدل ( الجبر والاختيار )

مما يتفرع من كونه تعالى عادلاً مفاهيم عديدة استدلت عليها متكلمو الإمامية ، وكان النص القرآني سلاحهم ، إثباتاً أوردوا ومنتخب من بين ذلك ما يتناول ماله صلة بأفعال العباد ؛ إذ أن موقف الإمامية في هذه القضية هو الموقف الوسط بين افراط المجبرة في نسبة أفعال الانسان خيراً أو شراً إلى الله ، وتفريط القدريّة و (المعتزلة) في تفويض الأفعال إلى العبد ، ونفي صلتها بالله مطلقاً .

وينطلق الإمامية من موقف أنتمهم (عليه السلام) من القضية عندما يذهبون إلى القول إنه لا جبر ، ولا تفويض ، إنما أمر بين الأمرين . فقد روي الفضل بن عمر عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال : لا جبر ، ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين . قال : قلت وما أمر بين أمرين . قال (عليه السلام) : مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية ، فنهيته ، فلم ينته ، فتركته ففعل تلك المعصية ، فليس حيث لم يقبل منك ، فتركته ، أنت الذي أمرته بالمعصية (٥٣٢) .

وزاد الإمام الرضا (عليه السلام) الأمر تفصيلاً ، فقال فيما رواه الحسن بن علي الوشاء . قال : سألته ، فقلت له : الله فوض الأمر إلى العباد ؟ قال : الله أعز من ذلك ، ثم قال : قال الله عز وجل : يا ابن آدم ، أنا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، عملت المعاصي بقوتك التي جعلتها فيك (٥٣٣) .

ويتناول بحث متكلمي الإمامية القضية انطلاقاً من فهم النصوص القرآنية أساسيات هذا المبدأ التي نلاحظ حضورها من خلال مجموعة مطالب :

---

وقوله (عليه السلام) : ( لم تره العين بمشاهدة الابصار )  
وينظر تفاصيل هذه الروايات ، وروايات أخرى عنهم (عليه السلام) في :  
الكليني : الكافي ١ : ٩٧ ، ١٠٠ ، الصدوق التوحيد ١٠٧ ، ١٢٢ وقد جاءت بعض تلك الروايات في تفسير هذه الآيات الخمس .  
(٥٣٢) الصدوق : التوحيد ٣٦٢ .  
(٥٣٣) المصدر نفسه ٣٦٢ - ٣٦٣ .

الأول : رد استدلال المجبرة بظواهر الآيات القرآنية ، وأستفادة الجبر منها ، بأن تلك الآيات مؤولة .

من أبرز الامثلة على ذلك ما استدلت الجبرية بظاهره على قولهم بالجبر في قوله تعالى : { **اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** } (الصافات/٩٦) .

حيث يقوم تاويل الإمامية للآية على العدول بها عن ظاهرها<sup>(٥٣٤)</sup> فالمرتضى يرى أن الآية بخلاف ماظنه ، المجبرة<sup>(٥٣٥)</sup> ؛ لأنها تضمنت خبراً عن إبراهيم (عليه السلام) أنه : (عُيِّرَ قومه بعبادة الأصنام واتخاذها آله من دون الله تعالى بقوله : { **أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْتُونَ** } (الصافات/٩٥) وإنما أراد منحوت أي الأجسام ؛ لأن الذي كانوا يعبدون الأصنام بدون أفعالهم فيها ، فعنفهم الله تعالى بالآية ، كما يرى معه الشيخ الطوسي<sup>(٥٣٦)</sup> . ويقوم تاويل المرتضى للآية على طريقتين :

**أولهما :** أنها تقتضي تقدير محذوف بعد قوله تعالى { **وما تعملون** } يرجع إلى (ما) التي بمعنى الذي ، ويقدره بلفظه (فيه) . ويرفض تقدير المجبرة لمحذوف هو الهاء ؛ ليسلم ما أدعوه فتقديرهم ليس باولى من تقديره<sup>(٥٣٧)</sup> .

ثانيهما : أن حمل الآية على ما ادعاه المجبرة يقتضي تناقضاً وذلك ؛ (لأنه قد أضاف العمل إليهم بقوله : { **وما يعملون** } وذلك يمنع من كونه خلقاً لله تعالى ؛ لأن العامل للشيء هو من أحدثه وأخرجه من عدم إلى الوجود .

ويرى العلامة الحلي أن هذه الآية وماشابهها مما استدلت به المجبرة على نسبتهم أفعال العباد إلى الله كقوله تعالى : { **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** } {

<sup>(٥٣٤)</sup> ط المرتضى الإمامي : ٢ : ٢٣٩ .

<sup>(٥٣٥)</sup> ط تنزيه الأنبياء ٤٣ ، وينظر أيضاً انقاذ البشر من القضاء والقدر (رسائل العدل

والتوحيد) ص ٢٩٤ .

<sup>(٥٣٦)</sup> الاقتصاد ١٠٢ .

<sup>(٥٣٧)</sup> تنزيه الأنبياء ٤٤ .

(الرعد/١٦) { **ختم الله على قلوبهم** } (سورة البقرة/٧) أن تلك الآيات متألوة . وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم ، وهي معارضة بمثلها . وقد صنفت تلك الآيات على عشرة أوجه منها<sup>(٥٣٨)</sup> :

١ - الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد ، كقوله تعالى :  
{ **فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم** } (سورة البقرة/٧٩) ، { **إن يتبعون إلا الظن** } (الأنعام/١١٦) ، { **من يعمل سوءاً يجز به** } (النساء/١٢٣) .

٢ - الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الإيمان ، وذم الكفار على الكفر ، والوعد والوعيد ، كقوله تعالى : { **اليوم تجزى كل نفس بما كسبت** } (غافر/١٧) .

٣ - الآيات الدالة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم ، كقوله تعالى : { **ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت** } (الملك/٣) ، { **الذي أحسن كل شيء خلقه** } (السجدة/٧) . والكفر ليس بحسن ، وكذا الظلم .

٤ - الآيات الدالة على التأسر ، والندامة على الكفر والمعصية ، وطلب الرجعة ، كقوله تعالى : { **وهم يصطرون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحاً** } (فاطر/٣٧) ، { **رب ارجعون** } (المؤمنون/٩٩) .

**الثاني** : أنه تعالى لا يفعل القبيح . ويستدل الشيخ المفيد على ذلك بقوله تعالى : { **الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين** } (السجدة/٧) .

---

(٥٣٨) ظ كشف المراد ٣٣٧ .

إذ يستفيد منها أنه تعالى أخبر بأن كل شيء خلقه ، فهو حسن غير قبيح ، فلو كانت القبانج من خلقه لنا في ذلك ، لما حكم بحسنها ، وفي حكم الله تعالى بحسن ما خلق جميعه شاهد ببطان قول من زعم أنه خلق قبيحا<sup>(٥٣٩)</sup> .

وكذلك بقوله تعالى : { ما ترى في خلق الرحمن من

**تفاوت** { (الملك/٣) . إذ يرى أنه تعالى نفى التفاوت عن خلقه ، وقد ثبت أن الكفر والكذب متفاوت في نفسه . والمتضاد من الكلام متفاوت<sup>(٥٤٠)</sup> وهذا ما عليه المرتضى<sup>(٥٤١)</sup> ، وأكدته العلامة الحلي الذي افاد من الآيتين وأشباههما تنزيهه تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف . والظلم والكفر ليسا بحسنين<sup>(٥٤٢)</sup> . وانطلاقاً من هذا التنزيه الاجمالي عن فعل القبيح جاءت تفصيلات تنزيهه تعالى عن نسبة مطلق أفعال العباد اليه<sup>(٥٤٣)</sup> . والذي يترتب عليه أمور منها :

- أ - نفي نسبة الشر اليه<sup>(٥٤٤)</sup> .
- ب - نفي الاضلال عنه ، أو ارادته للضلال<sup>(٥٤٥)</sup> .
- ج - تنزيهه عن القضاء بالمعصية<sup>(٥٤٦)</sup> .

<sup>(٥٣٩)</sup> ظ أوائل المقالات ٢٠٠ .

<sup>(٥٤٠)</sup> ظ أوائل المقالات ٢٠١ .

<sup>(٥٤١)</sup> انقاذ البشر ٢٧٤ .

<sup>(٥٤٢)</sup> كشف المراد ٣٣٧ .

<sup>(٥٤٣)</sup> ظ المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٠١ ، المرتضى انقاذ البشر من القضاء والقدر ( رسائل العدل والتوحيد ) ٢٧٤ ، ٢٨٩ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٩ ، ١٠٠ ، العلامة الحلي : الرسالة السعدية ٧٠ ، اسقضاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ٥١ ، كشف المراد ٣٣٧ .

<sup>(٥٤٤)</sup> المرتضى : انقاذ البشر ٣٠٢ ، ٣٠٨ .

<sup>(٥٤٥)</sup> المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٠٤ - ٢٠٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٠ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٤٣ ، المرتضى : انقاذ البشر ص ٢٩٨ .

<sup>(٥٤٦)</sup> المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٠٧-٢٠٩ ، المرتضى انقاذ البشر ٢٩٠ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٤ .

كما يترتب عليه نسبة الكفر والمعاصي الى العباد ، وتسويلات الشيطان<sup>(٥٤٧)</sup>.

وقد توافر متكلمو الإمامية في هذه المطالب المختلفة على متابعة النصوص القرآنية ، فهما وبياناً ، مما لا مجال للتوسع في بيانه<sup>(٥٤٨)</sup>.

**الثالث :** معنى نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى .

يحدد الشريف المرتضى معنى الهداية في اللغة بالدلالة . وأما معناه فله عنده قسمان<sup>(٥٤٩)</sup> :

أ- هدى بمعنى الدليل والبيان ، وهذا ما يناله منه تعالى كل العباد

والمكلفين البالغين كلهم . ومما يدل عليه قوله تعالى : { وأما ثمود

فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهون

بما كانوا يكسبون } (فصلت/ ١٧) . حيث افادت الآية أنه تعالى : (هدى

ثمود الكفار ، فلم يهتدوا ، فأخذتهم الصاعقة بكفرهم) وكذلك قوله تعالى :

{ انا هديناه السبيل } (الانسان/ ٣) . يعني دللناه على الطريق .

ب- هدى هو الثواب والنجاة ، فلا يفعل الله هذا الهدى إلا

بالمؤمنين المطيعين ، كقوله تعالى : { والذين قتلوا في سبيل الله

فلن يضل أعمالهم \* سيهديهم ويصلح بالهم } (سورة محمد/ ٤-٥) .

وانما يهديهم بعد القتل بأن ينجيهم ، ويثيبهم .

وقوله تعالى : { ويهدي اليه من أناب } (الرعد/ ٢٧) . أي من

تاب .

أما اضلال الله تعالى للكافرين ، فهو تعالى اضلهم بأن عقبهم وأهلكهم

عقوبة لهم على كفرهم ، ولم يضلهم عن الحق ، ولا اضلهم بأن

افسدهم<sup>(٥٥٠)</sup>.

---

<sup>(٥٤٧)</sup> المفيد : المصدر السابق ٢١٣ ، المرتضى المصدر السابق ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، العلامة

الحلي : كشف المراد ٣٣٨ ، ٣٤٠ .

<sup>(٥٤٨)</sup> ينظر المصادر الواردة في الهوامش ٥-١ من هذه الصفحة .

<sup>(٥٤٩)</sup> انقاذ البشر ٢٩٦-٢٩٧ .

ويجب تنزيهه تعالى عن الاضلال بالمعنى المنسوب إلى غيره ،  
كما في قوله تعالى : { وأضلهم السامري } (طه/٨٥) . وقوله تعالى  
{ ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً أفلم تكونوا تعقلون } (يس/٦٢) .  
إذ اضلال السامري بأن دعاهم إلى عبادة العجل ، والاضلال في الآية  
الثانية اريد به أفسد ، وغر ، وخدع . والله لا يغر العباد ولا يظهر في  
الارض الفساد<sup>(٥٥١)</sup> .

ويشترك العلامة الحلي معه في حيثيات التقسيم ، ومعانيها في الهدى  
والضلال ، منزها إياه تعالى عن الضلال بمعنى خلاف الحق ، وفعل  
الضلالة ، ومقرراً أنه تعالى نصب الدلالة على الحق ، وفعل الهداية  
الضرورية في العقلاء ، ولم يفعل الايمان فيهم ، لأنه كلفهم به ، ويثيب  
على الايمان فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ماكلف به<sup>(٥٥٢)</sup>

## النبوة

يرد العديد من التطبيقات في فهم النص القرآني في أصل النبوة عند  
متكلمي الإمامية مما يتفق فيه الإمامية ، أو يختلفون مع باقي المذاهب  
الاسلامية . وسيخصص البحث الحديث عن هذا الأصل في موضوعين من  
أهم ما اختلفوا فيه مع غيرهم ، هما :

١- الفرق بين النبي والرسول : حيث اختلف المسلمون في  
ذلك إلى فريقين : الأول : المعتزلة الذين قالوا بعدم الفرق بينهما<sup>(٥٥٣)</sup> .  
الثاني : الإمامية<sup>(٥٥٤)</sup> والاشعرية<sup>(٥٥٥)</sup> القائلين بالفرق بينهما .

(٥٥١) المصدر نفسه ٢٩٨ .

(٥٥٢) المصدر نفسه ٢٩٨-٢٩٩ .

(٥٥٣) كشف المراد ٣٤٣ .

(٥٥٤) ط القاضي ( عبد الجبار بن أحمد الاسد آبادي ) ت ٤١٥ هـ : شرح الاصول  
الخمسة ص ٥٦٧ ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان مصر ط ١٩٦٥ م .

(٥٥٥) المفيد : أوائل المقالات ٤٩ ،

(٥٥٦) ط النسفي : ( أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود ) : مدارك التنزيل وحقائق  
التأويل ٢ : ١٠٦ دار الكتاب العربي بيروت ( د . ت ) .

ترى الإمامية أن كل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولا . وقد كان من أنبياء الله عز وجل حفظة لشرائع رسول وخلفاء لهم في المقام<sup>(٥٥٦)</sup> .

ومن أهم ما أستدلوا به على هذه المغايرة قوله تعالى : { وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي } (الحج/٥٢) .

ويرى المرتضى أن وجه المغايرة بينهما يتمثل في طريق الوحي ، أو سعة الرسالة ، فإن النبي هو الذي يتلقى الأوامر الإلهية بالمنام ، ولا يرى الملك عيانا ، والرسول هو الذي علت منزلته ؛ لاجل تكلفه بأمر الرسالة ، وعزمه على القيام بها<sup>(٥٥٧)</sup> .

وينطلق موقف متكلمي الإمامية هذا أساسا من روايات الأئمة (عليهم السلام) التي أشارت إلى التفريق سواء من حيث طريق الوحي ، أو حيثيات أخرى<sup>(٥٥٨)</sup> .

٢ - عصمة الأنبياء (عليهم السلام) : مما يميز الأنبياء (عليهم السلام) من غيرهم من البشر ، ما يشترط توافره فيهم من صفات على رأسها العصمة التي يرى الإمامية أنها مطلقة ، حيث لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب ، كبيرا أو صغيرا ، لا قبل النبوة ، ولا بعدها<sup>(٥٥٩)</sup> . وهذا التنزيه من الأصول الثابتة في مذهب الإمامية . ولذلك لا يقبل ما يخالفه من نصوص . وانطلاقاً من ذلك فهم يؤولون الآيات التي يشعر ظاهرها بخلاف هذا الأصل يقول الشريف المرتضى ، معبرا عن موقف الإمامية عموماً في ذلك : ( إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء (عليهم السلام) ، فكل ماورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة ، ويقتضي وقوع الخطأ منهم ، فلايد من صرف الكلام عن ظاهره وحمله على مايليق بأدلة العقول<sup>(٥٦٠)</sup> ) .

<sup>(٥٥٦)</sup> المفيد : المصدر السابق ص ٤٩ .

<sup>(٥٥٧)</sup> ظ مجموعة في فنون علم الكلام ص ٦٣ .

<sup>(٥٥٨)</sup> ظ الكليني : الكافي ( الأصول ) ١ : ١٧٧ وما بعدها .

<sup>(٥٥٩)</sup> ظ المفيد : أوائل المقالات ٧٠ ، المرتضى : تنزيه الأنبياء ص ٨٠-٨١ ، الشيخ الطوسي : الاقتصاد ٢٦٠ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٧٦ .

<sup>(٥٦٠)</sup> الأمالي ٢ : ٣٩٩ .

كما يؤكد الموقف حيال الروايات والأخبار في ذلك إذ يقول : ( قد بينا بالأدلة العقلية التي لا يجوز فيها الاحتمال ، ولا خلاف الظاهر أن الأنبياء (عليه السلام) لا يجوز عليهم الكذب ، فما ورد بخلاف ذلك من الأخبار لا يلتفت إليه ، ويقطع على كذبه إن كان لا يحتمل تأويلاً صحيحاً لايقاً بأدلة العقل ، فإن أحتمل تأويلاً مطابقاً ، تأولناه ، ووقفنا بينه وبينها) <sup>(٥٦١)</sup> .

وهذا الموقف أيده الشيخ الطوسي انطلاقاً هنا الأسس العامة للمنهج ، والتي سبق الإشارة إليها إذ يرى أن الظواهر التي يستدل بها القائلون بوقوع المعصية من الأنبياء (عليه السلام) (تبنى على أدلة العقول ، ولا يبنى أدلة العقول على الظواهر وإذا علمنا بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليهم ، تأولنا الآيات إن كان لها ظواهر) <sup>(٥٦٢)</sup> .

وتطبيقاً لهذه الأسس ، وركائز الموقف نجد أن متكلمي الإمامية يؤولون الكثير من تلك الآيات التي جاءت ظواهرها بوقوع المعاصي والذنوب عنهم (عليه السلام) حتى أن الشريف المرتضى الف كتاباً في (تنزيه الأنبياء) ، والرد على المخالفين في نسبة ذلك اليهم . وفي إثبات أصل العصمة للأنبياء (عليه السلام) يستدل الشيخ المفيد بقوله تعالى :

{ ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى } (الأنبياء/١٠١) .

{ وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار } (سورة ص/٤٧) .

{ ولقد اخترناهم على العالمين } (الدخان/٣٢) .

إذ يستفيد من هذه الآيات أن الأنبياء والأئمة من بعدهم معصومون في حال نبوتهم وامامتهم من الكبائر كلها والصغائر <sup>(٥٦٣)</sup> .

ونختار بعض النماذج التطبيقية لتأويلات متكلمي الإمامية للآيات الكريمة في إثبات عصمة الأنبياء (عليه السلام) .

ففي إثبات عصمة آدم (عليه السلام) نجد أن الشريف المرتضى يتأول النهي الصادر عن مقاربة الشجرة في قوله تعالى : { ولا تقربا هذه

<sup>(٥٦١)</sup> تنزيه الأنبياء ٢٧ .

<sup>(٥٦٢)</sup> الاقتصاد ٢٦٢ .

<sup>(٥٦٣)</sup> تصحيح الاعتقاد ص ٢٥٥ ، أوائل المقالات ص ٧٠ .

**الشجرة** { (سورة البقرة/٣٥) أنه نهي أرشادي لامولوي ودلالة الآية أنه (عصى) (عصى بأن فعل منهياً عنه ، ولم يعص بأن ترك مأموراً به) (٥٦٤)

ذلك أن النهي والأمر ( ليسا يختصان بصيغة واحدة ليس فيها احتمال ولا اشتراك . وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي ، وينهى بلفظ الأمر ) (٥٦٥) . وهذا ما تقويه دلالة الآية الكريمة المصورة للحالة في

قوله تعالى : { ألم أنهكما عن تلكما الشجرة } (الاعراف/٢٢) .

أذن الأمر قد يسمى نهياً ، والنهي أمراً . وهذا كله مدخل لاثبات عصمته (ﷺ) ، وتأويل المعصية التي نسبها إليه ظاهر قوله تعالى :

{ وعصى آدم ربه فغوى } (طه/٢١) . ذلك أن المعصية هنا هي مخالفة الأمر ، والأمر من الحكيم تعالى قد يكون بالواجب وبالمندوب معاً ، فلا يمتنع على هذا أن يكون تاركاً نفلاً وفضلاً ، وغير فاعل قبيحاً . وليس يمتنع أن يسمى تارك النفل عاصياً ، كما يسمى بذلك تارك الواجب (٥٦٦) فوصف تارك الندب هنا بأنه عاص ( توسع وتجاوز ، والمجاز لا يقاس عليه ، ولا يتعدى به عن وصفه ) (٥٦٧) .

وأيد الشيخ الطوسي أسس تأويل المرتضى ، حيث يبني تأويله على احتمال الأمر للجوب والندب . فمعنى الآية عنده أن آدم (ﷺ) خالف ما أمره الله به فخاب ثوابه والمعصية مخالفة الأمر سواء أكان واجباً أم ندباً ... وفي الكلام حذف لأن تقديره : أن آدم تاب إلى الله ، وندم على ما فعل ، فاجتبه الله ، واصطفاه ( وتاب عليه ) ، أي : قبل توبته . وهداه إلى معرفته ، وإلى الثواب الذي عرضه له (٥٦٨) .

(٥٦٤) تنزيه الأنبياء ١١ .

(٥٦٥) تنزيه الأنبياء ١١ .

(٥٦٦) المصدر نفسه ٩ .

(٥٦٧) نفسه : ٩ .

(٥٦٨) التبيين ٧ : ٢١٨ .

## عصمة ابراهيم (عليه السلام) :

في مجل تنزيهه عن اعتقاد الوهية الكواكب ، أو الشك في الله تعالى وهو ما يقضيه ظاهر الآية وهي قوله تعالى : { فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لنن لم يهتدي ربي لأكونن من القوم الظالمين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هنا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون } (الأنعام/ ٧٦-٧٨) .

في هذا الباب نجد متكلمي الإمامية يتأولون الآية بما يبعد دلالة الظاهر لمخالفته الأصول والادلة العقلية ، وهي الاساس المهم للمقارنة ، فالشريف المرتضى يرى أن تنزيه ابراهيم (عليه السلام) عن الشك في الله ، واعتقاد الوهية الكواكب يعتمد على وجهين :

### الوجه الأول<sup>(٥١١)</sup> : له فيه جوابان مما اقتضاه ظاهر الآية :

١- إن ابراهيم (عليه السلام) قال ذلك في زمان مهلة النظر ، وعند كمال عقله ، وحضور ما يوجب عليه النظر بقلبه ، وتحريك الدواعي على الفكر والتأمل له ؛ لأن ابراهيم (عليه السلام) لم يخلق عارفاً بالله ، وإنما اكتسب المعرفة لما أكمل الله تعالى عقله .

٢- أنه اخبر عن ظنه ، وقد يجوز أن يظن المفكر والمتأمل في حال نظره وفكره ما لا أصل له ، ثم يرجع عنه بالادلة والعقل ، ولا يكون ذلك منه قبيحاً .

**الوجه الآخر :** يعتقد فيه المرتضى أن الأمر ليس ما في الوجه الأول ، وإنما كان ماصورته الآيات من تنقل ابراهيم (عليه السلام) منهجاً ابراهيمياً في إثبات فساد اعتقاد قومه من خلال إثبات فساد معبودهم ، وقد انتشرت فيهم حينها عبادة الكواكب إذ يتلخص موقف ابراهيم (عليه السلام)

---

(٥١١) تنزيه الأنبياء : ٢٢ .

عنده بأنه قال ذلك ( على سبيل الإنكار على قومه ، والتنبيه لهم على أن ما يغيب ، ويأفل ، لا يجوز أن يكون إلها معبوداً ) .

ويستعرض الشيخ الطوسي أربعة وجوه في تأويل الآية لاثبات تنزيه إبراهيم (عليه السلام) ثلاثة منها تؤكد ما ذهب إليه المرتضى ، والوجه الرابع الذي يضيفه أن إبراهيم (عليه السلام) قال ذلك ( على وجه المحاجة ، فيجعلها مذهبا ليرى خصمه المعتقد لها فسادها )<sup>(٥٧٠)</sup> .

ويستفيد من الآية دلالة على ( أن معرفة الله ليست ضرورية ، لأنها لو كانت ضرورية لما احتاج الكواكب ، وأنتم تعلمون حدوثها ، وحوادث الاجسام ضرورية ، وتعلمون أن لها محدثاً على صفات مخصوصة ضرورية . وما كان يحتاج إلى تكلف الاستدلال والتنبيه على هذا )<sup>(٥٧١)</sup> .

### عصمة يوسف (عليه السلام)

من أهم ماتصدي متكلمو الإمامية له لتنزيه يوسف (عليه السلام) فيه عن المعصية ما يقتضيه ظاهر قوله تعالى : { ولقد هممت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه } (يوسف/ ٢٤) ، فقد أورد المرتضى والطوسي وجوها متعددة في تأويل الآية بما يدفع عن يوسف (عليه السلام) تهمة الهم بالفاحشة ، والوقوع في المعصية من خلال تفعيل مرجعية اللغة واللجوء إلى ضوابط اللسان العربي واستعمالاته وذلك باستعراض ما يحتمله ( الهم ) من معان هي<sup>(٥٧٢)</sup> .

١- العزم على الفعل ، كقوله تعالى : { إذ هم قوم ان يسطوا اليكم

أيديهم فكف أيديهم عنكم } (المائدة/ ١١) .

(٥٧٠) ظ التبيان ٤ : ١٩٦ - ٢٠٠ .

(٥٧١) الامالي ١ : ٤٧٧ - ٤٨١ .

(٥٧٢) تنزيه الأنبياء ٥٣ - ٥٤ ، التبيان ٦ : ١٢٠ - ١٢١ .

- ٢- خـطـور الشـيء بالـبال وأن يـقع العـزم عـليه . قال تـعالـى : { إذ هـمت طـانـفـتان مـنـكـم أن تـفـشـلا والـله وـلـيـهـما } (آل عمران/١٢٢) . أراد تـعالـى أن الفـشل خـطـر بـبـالـهـم .
- ٣- المـقـارـبـة : بـمعـنى : كـاد أن يـفـعـل .
- ٤- الشـهـوة و مـيل الطـبـاع .

ويـنتـهـيان مـن اـحـتمـال لـفظ ( الـهـم ) لـهـذا الـاخـتـلاف ، والـاتـسـاع فـي المـعـنى إـلى تـحـكـيم الأـصـول والأـسـس المـعـتمـدة فـي التـأوـيل مـسـتـبـعـدين الـوجـه الـذي يـقـتـضـي هـمـه (عـقـيـب) بـالعـزم عـلى القـبـيـح ، و يـجـيزـان بـاقـي الـوجـوه ( لأن كـل و اـحـد مـنـها يـلـيـق بـحـالـه )<sup>(٥٧٢)</sup> .

فـالـشـيـخ الطـوسـي يـورـد الـوجـوه الـاربـعة انـفـسـها لـ( هـم ) فـي اللـغـة ، و يـنـتـهـي إـلى نـتـيـجـة الشـرـيـف المـرتـضـى نـفـسـها بـاسـتـبـعـاد العـزم مـنـه (عـقـيـب) و اجـازة بـاقـي الـوجـوه ؛ لأن كـل و اـحـد مـنـها يـلـيـق بـحـالـه ، و يـؤكـد أن هـتـى مـع قـبـول أن يـحـمـل الـهـم فـي الآيـة عـلى العـزم ، فـان لـه تـأوـيـلا بأن يـكـون مـعـناها أنـه ( هـم بـضـربـها و دـفـعـها عـن نـفـسـه ، كـما يـقـول القـائـل : قـد كـنت هـمـت بـفـلان ، أي : بأن أوقـع بـه ضـربـا ، أو مـكـروها )<sup>(٥٧٤)</sup> .

و هـذا ما يـتـأكـد مـن خـلال اسـتـعـراض المـرتـضـى لـما يـؤكـد أن ( هـمـها بـه مـتـعـلـق بـالقـبـح بـشـهـادة الـكـتـاب و الـآثـار بـنـك ، و هـي مـن يـجـوز عـلـيـها القـبـيـح . فـسـن

الـكـتـاب قـولـه تـعالـى : { و لـقـد راوـدـته الـتي هـو فـي بـيـتـها عـن نـفـسـه }

(يوسف/٢٣) و قـولـه تـعالـى : { و لـقـد راوـدـته عـن نـفـسـه فـاسـتـعـصـم } (يوسف/٣٢) .

أما الأثـار فـوارـدة بـاطـبـاق مـفـسـري القـرآن و مـتـأوـلـيـه عـلى أنـها هـمت بـالفـاحـشة و المـعـصـية<sup>(٥٧٥)</sup> .

كـما أكـد أن هـمـه (عـقـيـب) بـالمـعـنى الـذي سـبـق تـفـصـيـله : بأن هـم بـدـفـعـها و ضـربـها ؛ ذلـك أن الـادـلة العـقـليـة دلـت عـلى أنـه ( لا يـجـوز أن يـفـعـل

(٥٧٢) الإمالى ١ : ٤٧٧ - ٤٨١ ، تنزيه الأنبياء ٥٤ ، التبيان ٦ : ١٢١ .

(٥٧٤) ظ المصادر السابقة نفسها وأرقام الصفحات .

(٥٧٥) ظ الإمالى ١ : ٤٨ ، تنزيه الأنبياء ٥٧ .

القبيح ، ولا يعزم عليه<sup>(٥٧٦)</sup> ومن الأدلة على ذلك من الكتاب قوله تعالى : { كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء } (يوسف/٤٤) ، وقوله تعالى : { ذلك ليعلم أنني لم أخنه بالغيب } (يوسف/٥٢) .

### عصمة نبينا محمد (ﷺ)

يتمثل موقف الإمامية من عصمة الرسول على أنه (ﷺ) ( لم يعص الله عز وجل منذ خلقه الله عز وجل إلى ان قبضه ، وبذلك نطق القرآن ، وتواتر الخبر عن آل محمد (ﷺ) )<sup>(٥٧٧)</sup> .

ولذلك فهم -كعاداتهم مع باقي الأنبياء (عليه السلام) - يتأولون ظواهر الآيات التي تخالف هذا الأصل ويرون أن تلك الظواهر لها تأويل ( بضد ما توهمه [ المحتجون بها ] ) والبرهان يعضده على البيان وقد نطق به الفرقان<sup>(٥٧٨)</sup> .

فالشئخ المفيد يرى أن القرآن الكريم نطق بعصمة الرسول (ﷺ)

بقوله تعالى : { والنجم إذا هوى ماضل صاحبكم وما غوى } (النجم/١-٢) ، فنفى بذلك عنه كل معصية ونسيان<sup>(٥٧٩)</sup> .

وفي قوله تعالى : { ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما

تأخر } (الفتح/٢) . الذي يقتضي ظاهره صدور الذنب عنه (ﷺ) ومغفرته تعالى له ، نجد للإمامية فيه تأويلاً ينزهه (ﷺ) عن كل ذلك . فالمرتضى يفهم أن ظاهر الآية دال على غير نسبة الذنب إليه (ﷺ) ؛ إذ يختار في معناها وجهاً يراه أشبه بالظاهر من وجوه أخرى استعرضها<sup>(٥٨٠)</sup> . إذ يرى أن المراد بقوله تعالى : { ماتقدم من

<sup>(٥٧٦)</sup> تنزيه الأنبياء ٥٧ (بتصرف) .

<sup>(٥٧٧)</sup> المقيد : أوائل المقالات ص ٧١ - ٧٢ .

<sup>(٥٧٨)</sup> المصدر نفسه ص ٧٢ .

<sup>(٥٧٩)</sup> نفسه ص ٧٢ .

<sup>(٥٨٠)</sup> ط تنزيه الأنبياء ١٣٥ .

{ ذنبك } الذنوب اليك ، ويبنى ترجيحه لذلك على أساس مرجعية اللغة واستعمالاتها ؛ إذ أن ( الذنب مصدر ، والمصدر يجوز اضافته إلى الفاعل والمفعول ... ومعنى المغفرة على هذا التأويل هي الازالة والفسخ والنسخ لاحكام اعدائه من المشركين عليه ، وذنوبهم اليه في منعهم إياه عن مكة ، وصددهم إياه عن المسجد الحرام ، وهذا التأويل يطابق ظاهر الكلام حتى تكون المغفرة غرضاً في الفتح ووجهاً له<sup>(٥٨١)</sup>.

ولا يمتنع أن يكون للآية وجه آخر كما يرى ، وذلك أن يريد تعالى ( ما تقدم زمانه من فعلهم القبيح لك ولقومك ، وما تأخر )<sup>(٥٨٢)</sup> . ويبنى الشيخ الطوسي رؤيته في فهم الآية على استعراض أقوال من تصدى لفهم الآية وهي<sup>(٥٨٣)</sup> :

- ١ - ما تقدم من معاصيك قبل النبوة وما تأخر عنها .
  - ٢ - ما تقدم قبل الفتح وما تأخر عنه .
  - ٣ - ما قد وقع منك ، ومالم يقع على طريق الوعد بأنه يغفره ان كان .
  - ٤ - ما تقدم من ذنب أبيك آدم ، وما تأخر عنه .
- وبما أن هذه الأقوال جميعاً تقتضي نسبة الذنب اليه ( ﷺ ) ، أو غيره ، وهو آدم (عليه السلام) وتخالف أصول الإمامية في عصمة الأنبياء (عليهم السلام) مطلقاً عن الذنب ، فإن الشيخ الطوسي يرى ( أن هذه الوجوه كلها لا تجوز عندنا ؛ لأن الأنبياء (عليهم السلام) لا يجوز عليهم فعل شيء من القبيح ، لا قبل النبوة ، ولا بعدها ) . ويرى أن للآية وجهين من التأويل يؤكد فيهما ما اختاره المرتضى فيها<sup>(٥٨٤)</sup> :

أحدهما : ليغفر لك ما تقدم من ذنب أمك ، وما تأخر بشفاعتك ولمكانك ، فأضاف الذنب إلى النبي ، وأراد به أمته ، كما قال :

<sup>(٥٨١)</sup> المصدر نفسه .

<sup>(٥٨٢)</sup> نفسه ١٣٦ .

<sup>(٥٨٣)</sup> التبيان ٩ : ٣١٤ .

<sup>(٥٨٤)</sup> التبيان ٩ : ٣١٤ .

﴿ واسأل القرية ﴾ (يوسف/٨٢) . يريد أهل القرية ، فحذف المضاف ، وأقام المضاف إليه مقامه ، كما في قوله تعالى : ﴿ وجاء ربك ﴾ (الفجر/٢٢) والمراد وجاء أمر ربك .

الثاني : أراد يغفر ما أذنبه قومك اليك من صدهم لك عن الدخول إلى مكة في سنة الحديبية ... والذنب مصدر تارة يضاف إلى الفاعل ، وتارة إلى المفعول .

وفي قوله تعالى : ﴿ ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ﴾ (الشرح/٢-٣) .

يفتضي الظاهر نسبة الوزر ووقوع المعاصي إليه (ع) . نجد الإمامية يتأولونها بما يبعد الظاهر . فالمرتضى يرى أن الوزر في أصل اللغة هو الثقل ، وإنما سميت الذنوب بأنها وزرٌ لأنها تثقل كاسيها وحاملها . فإذا كان الوزر كذلك ، فكل شيء أثقل الإنسان وغمه وكده ، وجهده) جاز أن يسمى وزراً تشبيهاً بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي وليس يتمتع أن يكون الوزر في الآية إنما أراد به غمه (ع) وهمه بما كان عليه قومه من الشرك ، وأنه كان هو وأصحابه بينهم مستضعفاً مهزوماً فكل ذلك مما يتعب الفكر ، ويكد النفس . فلما أن ألقى الله كلمته ، ونشر دعوته ، وبسط يده ، خاطبه بهذا الخطاب تذكيراً له بمواقع النعمة عليه ليقابله بالشكر ، والثناء والحمد . ويقوي هذا التأويل قوله تعالى : ﴿ ورفعنا لك ذكرك ﴾ (الشرح/٤) (٥٨٥) .

لأنهما عنده ( لا يصحان على مذهبنا لأن الأنبياء لا يفعلون شيئاً من القبائح) (٥٨٦) وينتهي إلى أن المراد بالآية هو أن الله تعالى لما بعث نبيه (عليه السلام) ، وأوحى إليه ، وانتشر أمره ، وظهر حكمه ، كان ما كان من كفار قومه وتبعهم لأصحابه بلا ذم لهم وتعرضهم لإيها ما كان يغمه ويسوءه ويضيق صدره ويثقل عليه فزال الله ذلك بأن ألقى كلمته ، وأظهر دعوته ،

(٥٨٥) ط تنزيه الأنبياء ١٣٣ .

(٥٨٦) التبيان ١٠ : ٣٧٢ .

وقهر عدوه ، وأنجز وعده ، ونصره على قومه ، فكان ذلك من أعظم المنن ، وأجزل النعم<sup>(٥٨٧)</sup> .

## الإمامة

أصل الإمامة من أهم ما اختلف فيه الإمامية مع المذاهب الإسلامية الأخرى . فقضية وجوب الإمامة . هناك من المسلمين من أوجبها ، وفيهم من لم يوجبها ، كما أن من أوجبها اختلفت في طريق الوجوب أهو العقل أم السمع ؟ .. إلى غير ذلك من حيثيات الاختلاف . ولكنهم في الأقل اتفقوا على ضرورة وجود امام يحفظ الشرع . والمهم هنا أن الإمامية تقول بوجوب الإمامة على الله تعالى من باب اللطف<sup>(٥٨٨)</sup> . وأن العقل هو طريق إثبات وجوبها فليس لنا - هنا - تطبيقات على فهم النص ، وإنما هي إضاءة في أصل الإمامة ، وأول ما يطالعنا من النص القرآني وروده في قضية الإمامة أنه يتمثل في طريق إثباتها الذي أنقسم المسلمون فيه على فريقين بين قائل أنها بالاختيار ، وهم المعتزلة والأشعرية ، والخوارج<sup>(٥٨٩)</sup> ، والقائلين بالنص ، أما بالاسم ، أو الصفة ، وهم الإمامية<sup>(٥٩٠)</sup> ، والزيدية ، والبكرية ، ومعهم ابن حزم<sup>(٥٩١)</sup> على اختلاف في ذلك .

---

<sup>(٥٨٧)</sup> المصدر نفسه .

<sup>(٥٨٨)</sup> ظ المرتضى : الامالي ٢ : ٣٢٣ ، الشافعي ص ٤ ، ٦ ، ٩ وغيرهما ، الطوسي تلخيص الشافعي ١ : ٦٩ ، العلامة كشف المراد ٣٨٨ .

<sup>(٥٨٩)</sup> ظ المقاضي عبد الجبار : المضي في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ ، ١ ص ١٢٠ .  
١٢١ تحقيق عبد الحلیم محمود وسليمان دينا ، مصر ، مطبعة القاهرة ، عبد القاهر البغدادی ( ت ٤٢٩ هـ ) : أصول الدين : ص ٢٧٩ مطبعة الدولة استنبول ط ١٣٤٦ هـ ١٩٢٨ م ، الباقلائي ( ت ٤٠٣ هـ ) : التمهيد في الرد على الملحدة ١٧٨ تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريدة و محمود محمد الخضير مصر ١٩٤٧ .

<sup>(٥٩٠)</sup> ظ المفيد أوائل المقالات ٤٤ الطوسي : الاقتصاد ٣١٣ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٢٢٩ .

<sup>(٥٩١)</sup> ظ ابن حزم ( علي بن احمد ت ٤٥٦ هـ ) : الفصل في الملل ، والاهواء والنحل ٤ : ١٠٧ .

فالإمامية يقولون بوقوع النص من الباري تعالى على الإمام علي (عليه السلام) بنص القرآن الكريم ، ويوردون على ذلك آيات عديدة دليلاً على ما يرونه .  
ومن أهم تلك الآيات :

## الآية الأولى :

قوله تعالى : { **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** } (المائدة/ ٥٥) . يستدل الشيخ الطوسي بهذه الآية وآيات أخرى على أنها ( نص متواتر )<sup>(٥٩٢)</sup> على أن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) هو الإمام ، ويكاد يجمع مفسرو الإمامية ومنكلموهم على وجه الاستدلال بهذه الآية ، وينقسم على الأقسام الآتية :

١ - دلالة { **إنما** } : حيث يرى الشيخ الطوسي والعلامة الحلي أن وجه الاستدلال فيها أنها تفيد الحصر ، وهو أمر معروف عن أهل اللغة ، وقد حكم فيه مرجعية اللغة ؛ لأن لفظ (إن) للإثبات و (ما) للنفي ... ولا يجوز أن يردا على موضع واحد ضرورة ، ولا ورود النفي إلى المذكور ، وصرف الإثبات إلى غيره بالإجماع ، فتعين العكس وهو المطلوب<sup>(٥٩٣)</sup> .

٢ - دلالة لفظ { **وليكم** } ، حيث يرون أن المراد بها في الآية ( من كان متحققاً بتدبيركم والقيام بأموركم ، وتجب طاعته عليكم )<sup>(٥٩٤)</sup> والمستحق لوصف الأولى ، وهو معلوم عند أهل اللغة ، حيث يقولون : فلان ولي المرأة ، إذا كان أولى بالعقد

<sup>(٥٩٢)</sup> ظ النكت الاعتقادية ص ٤٩ - ٥٠ .

<sup>(٥٩٣)</sup> ظ الطوسي : تلخيص الشافي ٢ : ١٥ العلامة الحلي : أنوار الملكوت ٢٢٥ نهج المسترشدين ١٠٥ كشف المراد ٣٩٤ .

<sup>(٥٩٤)</sup> ظ المرتضى : الشافي ١٢٢ ، ١٣٤ ، الطوسي الاقتصاد ٣١٩ تلخيص الشافي ٢ : ١٠ العلامة الحلي : كشف المراد ٣٩٤ نهج المسترشدين ص ١٠٦ .

عليها ، وفلان ولي الدم إذا كان له المطالبة بالقود والذية والعفو ، ويقولون ولي عهد المسلمين للمرشح للخلافة<sup>(٥٩٥)</sup> .

٣ - الاستدلال بأن لفظ ولي إنما افاد معنى الإمامة ؛ لأن قوله تعالى { الذين آمنوا } لا يقصد به المؤمنون جميعهم ، بل بعضهم الذي اختص

بالوصف التابع للتخصيص ، وهو قوله تعالى : { الذين يقيمون الصلاة

ويؤتون الزكاة وهم راكعون } وقد علم أن إيتاء الزكاة لم يكن أمرا مستغرقا لكل المؤمنين ، بل بعضهم وهو علي بن أبي طالب (عليه السلام) الذي دلت الروايات على أنه هو الذي انطبق عليه هذا الوصف<sup>(٥٩٦)</sup> .

٤ - الإجماع على أنها نزلت فيه (عليه السلام) ، إذ يتفق الطرفان المختلفان في دلالة الآية أنها نزلت فيه<sup>(٥٩٧)</sup> .

### الآية الثانية :

قوله تعالى : { إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا

ينال عهدي الظالمين } (سورة البقرة/ ١٢٤) .

ويستدل متكلمو الإمامية بالآية على أن لفظ { عهدي } قصد به

الإمامة<sup>(٥٩٨)</sup> . وذلك أن قوله تعالى { عهدي } إذا كان لفظا مشتركا ، وجب أن يحمل على ما يصلح له ، ويصح أن يكون عبارة عنه ، فيقال عند ذلك : إن الآية دلت على أن كل ما تناوله اسم العهد لا ينال الظالم<sup>(٥٩٩)</sup> .

<sup>(٥٩٥)</sup> الطوسي : الاقتصاد ٣١٩ ، التبيان ٣ : ٥٤٩ .

<sup>(٥٩٦)</sup> المرتضى : الشافي ١٢٣ ، الطوسي الاقتصاد ٣٢٠ ، التبيان ٣ : ٥٤٩ ، تلخيص الشافي ٢ : ١٥ العلامة الحلي : أنوار الملكوت ص ٢٢٦ ، كشف المراد ٣٩٤ .

<sup>(٥٩٧)</sup> الطبري : جامع البيان ٦ : ١٨٦ ، الطوسي التبيان ٣ : ٥٥١ ، السيوطي : الدرر المنثور ٢ : ٢٩٣ .

<sup>(٥٩٨)</sup> ظ المرتضى الشافي ١٨٣ ، الطوسي : التبيان ١ : ٤٤٩ .

<sup>(٥٩٩)</sup> المصدران السابقان أنفسهما .

ومن هذا الباب ترد الآية عندهم في مقام الاستدلال على عصمة الإمام؛ لأن الآية ( اقتضت نفي الإمامة عن كان ظالماً على كل حال ... ولا أحد ممن ليس بمعصوم يؤمن ذلك منه ، ولا يجوز فيه ، فيجب بحكم الآية أن يكون من يناله العهد معصوماً )<sup>(١٠٠)</sup>

### الآية الثالثة :

قوله تعالى : { يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته } (المائدة/٦٧) .

حيث يستدل بها على النص المتواتر على الإمام علي (عليه السلام) كما يرى الشيخ المفيد<sup>(١٠١)</sup> ، وهو ما أيده الشيخ الطوسي بإيراده كون أحد وجوه سبب نزولها ما قاله الإمامان الباقر والصادق (عليهما السلام) أن الله تعالى لما أوصى إلى النبي (ص) أن يستخلف علياً ، كان يخاف أن يشق ذلك على جماعة من أصحابه ، فأنزل الله هذه الآية تشجيعاً له على القيام بما أمره بإدائه<sup>(١٠٢)</sup> .

ويربط العلامة الحلي نزول الآية بيوم الغدير ، وما جاء فيه من بيان فضل الإمام علي (عليه السلام) في إعلان النبي (ص) لولايته على المؤمنين ، امتثالاً للخطاب الذي جاء في الآية ، حيث قال في ذلك اليوم : (( من كنت مولاه فهذا علي مولاه . اللهم وال من والاه . وعاد من عاداه ، وأنصر من نصره )) إذ الولي هو الأولى بالتصرف ، ولعدم صلاحية غيره ههنا<sup>(١٠٣)</sup> .

<sup>(١٠٠)</sup> المصدر نفسه ، وأنظر الطوسي تلخيص الشافعي ٢٥٣ .

<sup>(١٠١)</sup> النكت الاعتقاد ص ٤٩ .

<sup>(١٠٢)</sup> التبيان ٣ : ٥٧٤ .

<sup>(١٠٣)</sup> ظ أنوار الملكوت ٢٢٦ ، كشف الحق ٨٨ ، كشف المراد ٣٩٤ ( بتصرف ) .

## الآية الرابعة :

قوله تعالى : { إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويظهركم تطهيراً } (الاحزاب/ ٣٣) . يرى الشيخ المفيد ومعه الإمامية أن الآية نزلت في حق الخمسة أصحاب الكساء (عليه السلام) : الرسول ، وعلي ، وفاطمة ، وأبيهما ، وأنها نزلت في بيت أم سلمة ، وأنه (ع) غطاهم بكسائه ، وتلا الآية بدلالة الإجماع على أنها نزلت عليه حينها<sup>(١٠٤)</sup> .

ويرى الشيخ المفيد والشيخ الطوسي أن الآية دالة على العصمة من الذنوب ، لأن الذنوب من أرجس الرجس . والارادة هنا خبر عن وقوع الفعل خاصة ، ولا وجه في رأيهما لاستدلال من قال : أنها نزلت في نساء النبي بدلالة السياق . وهما يحتكمان في ذلك إلى مرجعية اللغة واستعمالات اللسان العربي ، وذلك ( أن من عرف شيئاً من اللسان وأصله ، لا يرتكب هذا القول ، ولا توهم صحته ؛ وذلك أنه لاخلاف بين أهل العربية أن جمع المذكر بالميم ، وجمع المؤنث بالنون ، وأن الفصل بينهما بهاتين علامتين ، ولا يجوز في لغة القوم وضع علامة المؤنث على المذكر ، ولا المذكر على المؤنث ، ولا استعملوا ذلك في حقيقة ولا مجاز )<sup>(١٠٥)</sup> .

ويقوم الاستدلال بالآية عند المرتضى على استفادة وقوعها في إثبات العصمة لهم (عليه السلام) ذلك أن لفظ (إنما) يفيد الحصر والاختصاص الذي يتأكد فيهم (عليه السلام) بدلالة أن ارادته تعالى يستحيل تخلفها عن المراد ؛ لقوله تعالى : { إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون } (يس/ ٨٢)<sup>(١٠٦)</sup> .

<sup>(١٠٤)</sup> الفصول المختارة ٣١-٣٢ ، المسائل السروية ٢٥ ، الطوسي : التبيان ٨ : ٣٤٠ .

<sup>(١٠٥)</sup> المصدر نفسه .

<sup>(١٠٦)</sup> ظ الشافي ١٨١ .

ويستفيد العلامة الحلي فضلاً عما مر من دلالة حديث الكساء واستناد الإمام علي (عليه السلام) إليه في إدعاء الإمامة لنفسه ، فيكون صادقا ، وبالتالي دلالة الآية على العصمة لآل البيت (عليه السلام) <sup>(٢٠٧)</sup> .  
وهناك العديد من الآيات التي يستند إليها متكلمو الإمامية في إثبات النص بالإمامة والعصمة للإمام ، وأفضليته وباقي صفاته ، كقوله تعالى : { فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم } (آل عمران/ ٦١) .

وكقوله تعالى : { اتقوا الله وكونوا مع الصادقين } (التوبة/ ١١٩) .

وقوله تعالى : { قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة في القربى } (الشورى/ ٢٣) .

وقوله تعالى : { أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم } (النساء/ ٥٩) .

وقوله تعالى : { وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون } (التوبة/ ١٠٥) وغيرها <sup>(٢٠٨)</sup> .

## المعاد

يرى الإمامية أسوة بسائر متكلمي المذاهب الإسلامية إثبات المعاد وجوبه ، وكونه شاملاً ، وهو الأصل الثابت في الديانات السماوية كلها ، ونلاحظ هنا أن النص القرآني ترد الاستفادة منه في هذا الأصل في ضمن مجموعة عناوية تتعلق بصحة وقوع العدم ، وكيفية المعاد ، وحقيقة ما يحدث فيه مما يقع ضمن السمعيات . نلاحظ مثلاً استفادة

<sup>(٢٠٧)</sup> كشف الحق ٨٨ .

<sup>(٢٠٨)</sup> للتفصيل في وجوه الاستدلال وابعاد فهم المتكلمين تلك النصوص راجع الشيخ المفيد الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين ، والنكت الاعتقادية ، المرتضى : الشافي في الإمامة ، الطوسي : تلخيص الشافي ج ٢ ، العلامة الحلي : الألفين ، كشف المراد ، كشف الحق .

متكلمهم صحة وقوع العدم من قوله تعالى<sup>(١٠٩)</sup> : { كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام } (الرحمن/٢٦-٢٧) ، وقوله تعالى : { كل شيء هالك إلا وجهه } (القصص/٨٨) .

ويستفيد الشريف المرتضى إثبات المعاد من خلال رده تعالى على الدهرية في انكارهم البعث<sup>(١١٠)</sup> في قوله تعالى : { وقالوا عذابنا كنا عظاماً ورفاتاً أنا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يبعيدنا قل الذي فطركم أول مرة } (الاسراء/٤٩-٥١) .

وأنه تعالى ضرب مثلاً على البعث والنشور ، ووقعهما بقوله تعالى : { وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت } (الحج/٥) .

ومما رُدَّ به تعالى على الدهرية ، والملحدة ، منكري البعث<sup>(١١١)</sup> في قولهم : { عاذاً متناً وكنا تراباً ذلك رجوع بعيد } إلى قوله تعالى : { وأحييناه بلدة ميتاً كذلك الخروج } (سورة ق/٣-١٠) .

كما نلمح أشارته إلى كون المعاد روحانياً وجسمانياً معاً من خلال رده على من أترض على مسائلة المؤودة في قوله تعالى : { وإذا المؤودة سُئلت بأي ذنب قتلت } (التكوير/٨-٩) فقال : كيف يصح أن يسأل من لا عقل له ، ولا فهم . فكان جوابه أن الامة متفقة على أنهم في الآخرة وعند دخولهم الجنان ، يكونون على أكمل الهيئات ، وأفضل الأحوال ، وأن عقولهم تكون كاملة ، فعلى هذا يحسن توجه الخطاب إلى المؤودة ؛ لأنها تكون في تلك الحال ممن تفهم الخطاب وتقبله<sup>(١١٢)</sup> .

(١٠٩) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٣١ ، العلامة الحلي كشف المراد ٤٢٧ .

(١١٠) الآيات الناسخة والمنسوخة ص ١١٠ .

(١١١) المصدر نفسه ص ١١١ .

(١١٢) الامالي ٢ : ٢٨٠ .

## الباب الثاني

### منهج المعتزلة في فهم النص القرآني

الفصل الأول: العقل ودوره في فهم النص القرآني  
الفصل الثاني: أسس منهج المعتزلة في فهم  
النص القرآني وأصوله  
الفصل الثالث: نماذج تطبيقية في فهم النص القرآني



## مدخل

### المعتزلة : الجذور والنشأة

تصدت المئات من المؤلفات في الفلسفة وعلم الكلام قديمة وحديثة إلى التعريف بالمعتزلة ، وبيان بداية ظهورها ، ومراحل تطورها ، وأثرها في الواقع الفكري الإسلامي ، وهذا مما يجعل البحث يميل إلى الاختصار الشديد في عرض الجانب التاريخي الذي أغنته تلك المصادر<sup>(١)</sup>.

**البدايات :** يحاول المعتزلة أن يربطوا بدايات ظهور مذهبهم الكلامي بجذور الإسلام الأولى . فهذا صاحب الطبقات حين يعد الطبقة الأولى منهم ينسبها إلى الخلفاء الراشدين الأربعة (رضي الله عنهم) والثانية إلى الحسنين (عليه السلام) ، ومحمد بن الحنفية ، وغيرهم من الصحابة ولا يرد ذكر واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) ، وعمرو بن عبيد (ت ١٤٣ هـ) إلا في الطبقة الرابعة منهم<sup>(٢)</sup> في الوقت الذي ترجع أغلب المصادر التاريخية بداياتهم إلى هذين العلمين ، وتربطها خصوصاً بواصل بن عطاء الذي كان اعتزاله حلقة أسناده الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) بعد خلاف حول (مرتكب الكبيرة) فقال الأستاذ كلمته الشهيرة : (اعتزلنا واصل)<sup>(٣)</sup> بداية لأحد أصول المعتزلة الخمسة ، وهو المنزل بين المنزلتين ، كما هو بداية لاتجاه فكري كان له أثره العظيم في النتاج الفكري الاسلامي . وهذه الحادثة كما

---

(١) ينظر مثلاً من القديمة : الإمام الأشعري ( أبو الحسن علي بن اسماعيل ت ٣٣٠ هـ) : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ١ : ٢١٦ وما بعدها / تح : محمد محيي الدين عبد الحميد / مصر النهضة ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠م عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) : الفرق بين الفرق ١١٤ وما بعدها الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٣ وما بعدها تحقيق محمد سيد كيلاني .

ومن الحديثة : د. النشار ( علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٢٥٥ وما بعدها ، د. عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق ص ١٠٠ وما بعدها .  
(٢) ظ ابن المرتضى ( أحمد بن يحيى ) ت ٤٨٠ هـ المنية والأمل ( طبقات المعتزلة ) ٣-٢ .

(٣) ظ البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٨ .

يرى أغلب المؤرخين هي السبب الرئيس في تسميتهم بالمعتزلة<sup>(١)</sup> ولا مجال هنا للتفصيل بعد أن توسعت فيه تلك المصادر المارة الذكر وبينت فرق المعتزلة وطبقاتها وأقطابها .

**الأصول :** تتعدد الفرق التي تنضوي تحت المعتزلة حالها حال المذاهب الإسلامية الأخرى، وتتميز بطابع خاص ، ومنهج ذي أصول واتجاهات تنتمي جميعاً إلى مدرسة واحدة ذات كيان تقوم ركائزه الفكرية على أصول خمسة ( هي أشبه ما تكون بالاعمدة الخمسة التي لاينال شرف الانتساب إليهم الا من قام فكره على أساسها وقواعدها )<sup>(٢)</sup> .

هذه الحالة وتحديد معيار للاعتزال نجدها جلية في كلام قطبهم الخياط أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ( ت ٣٠٠ هـ ) الذي يقول : ( وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال ، فهو معتزلي )<sup>(٣)</sup>

ويرجع تحديد هذه الأصول الخمسة كأسس للعقيدة عند المعتزلة إلى ضرورات امتثلها طبيعة الظروف ، والواقع الفكري الذي انبثق فيه الاعتزال ، وطبيعة المهمة الجسيمة التي تصدى المعتزلة لتحمل جزءاً مهماً منها - تجاه مخالفتي الاسلام أسوة بباقي المذاهب الإسلامية - وكذلك المتعلقة بالقضايا المطروحة في الساحة الفكرية ، وهو أمر يحدده القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ( ت ٤١٥ هـ ) في جوابه لمن سأل عن سبب الاختصار على تلك الأصول ؛ إذ يقول : لاخلاف ان المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول ، الا ترى ان خلاف الملحدة ، والمعطلة ، والدهرية ،

---

(١) المصدر نفسه / وينظر الاسفراييني ( أبو المظفر ت ٤١٨ هـ ) التبصير في الدين ٦٠-٥٩ وهو ما يؤيده القاضي عبد الجبار المعتزلي في : شرح الأصول الخمسة ١٣٨ ، ١٣٧ .

(٢) د . محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ٤٣ المكتبة العالمية بغداد ط ١٩٨٤ م .

(٣) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ١٢٦ تحقيق ونشر نيجر ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م .

والمشبهة قد دخل في التوحيد ، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل ، وخلاف المرجنة دخل في باب الوعد والوعيد ، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(١)</sup> .

وستتبين خلال سير البحث تفاصيل مهمة عن هذه الأصول وطبيعة فهم المعتزلة للمرجعيات التي انبثقت حدودها عنها . وهذا ما يغني عن الخوض في تفصيلاتها . ولابد قبل الخوض في تفصيلات هذا الفصل - من الإشارة إلى أن البحث يكاد يعتمد في خصوص منهج المعتزلة في فهم النص القرآني على القاضي عبد الجبار ، لأنه أكثر المعتزلة تصدياً للكشف عن دلالات النص الكريم ، وأكثرهم تأليفاً في هذا الباب مع الأخذ بنظر الاعتبار ضياع أكثر مؤلفات المعتزلة الكلامية . وسيكون لغيره دورهم في انكشاف أصول هذا المنهج الاعتزالي بحسب ورود النص القرآني عنهم ، إثباتاً لأرائهم أو رداً لمخالفهم .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ١٢٤ .



## الفصل الأول

### العقل ودوره في فهم النص القرآني

#### المبحث الأول

##### مفهوم العقل

تتجلى لنا مع المعتزلة ملامح مدرسة مهمة قامت على أساس محاولة التوفيق بين الوحي الالهي ( الشريعة ) ، والعقل الانساني ( الحكمة ) وشهد دور العقل ازدهاراً كبيراً في الحقبة التي طغى فيها الاعتزال على الساحة الفكرية الاسلامية ، ولا سيما في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، ومثل موقفهم منه تفرداً وسمة طبعت اصولهم بطابعها وربما كانت سبباً رئيساً للصدام والخلاف مع المذاهب الأخرى ، والذي نتج عن تخويلهم العقل دوراً قيادياً بولغ فيه حداً عاد معه النص ( المرجعية المركزية ) دائراً - عندهم - في فلك العقل ، وخاضعاً في أغلب الأحيان لآسسه وضوابطه ، فصار العقل هو المرجع الأساس .

ومفهوم العقل عندهم يراد به العقل العام الذي يمثل حداً مشتركاً بين العقول ، وليس العقل الفردي . وهم يربطونه بقضيتين رئيسيتين هما العلوم الضرورية والتكليف . وهذا ما يتبين بوضوح من خلال تحديد القاضي عبد الجبار للعقل ؛ فهو عنده ( عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال ، والقيام بأداء ماكلف )<sup>(١)</sup> .

هذا الارتباط بين العقل والتكليف تتجلى فيه أهمية العقل وحكمة وجوده في النوع البشري كطريق يستند اليه في حصول المعرفة الضرورية كمقدمة لقيام أصل التكليف . فلما كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون الا ضرورياً ،

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١ : ٢٨٠ الجزء الخاص بالتكليف تحقيق محمد علي النجار ، عبد الحلیم وزارة الثقافة والارشاد القومي / مصر ١٣٨٥هـ . ١٩٦٥م ، المصدر السابق نفسه ١١ : ٣٧٢ .

فلا بد من أن يخلقه ، وحتى مع احتمال عدم ضروريته ، وكونه أمراً مكتسباً ، فإنه من الحسن أن يخلقه تعالى فيه ؛ ليصح ( أن يعلم ، ويؤدي ما علمه على الوجه الذي كلف )<sup>(١)</sup> .

هذه القدرة عند العقل على العلم بالضروريات تتبعها قدرة مهمة أخرى على التمييز بين الأفعال ، فهو كما أنه محتاج للقدرة على أصل الأحداث للأفعال لأداء التكليف المأمور به ، فإنه كذلك يحتاج إلى ( أن يكون عالماً بما كلف به ، وصفاته ، والفصل بينه وبين غيره ؛ ليصح أن يقصد إلى أحداثه ، وليصح أنه قد أدى ما كلف به )<sup>(٢)</sup> .

من هذا المنطلق بالتحديد نجد القاضي عبد الجبار يجعل العقل أصلاً لوجوب المعرفة وهو ما اختلفت فيه المعتزلة والإمامية ( العدلية ) مع الأشاعرة ، وتمخضت عنه قضية التحسين والتقييح العقلين التي ترتبط بها مسألة العلاقة بين النبوة والعقل . وهو ما يتناوله المطلب القادم ولكن ما يجب تأكيده - هنا - أن مفهوم العقل عند المعتزلة يتحدد في ضوء وظيفة العقل التي تشكل معياراً مهماً في فهم ضرورته ، وحكمة وجوده ، كمناط للتكليف الذي هو سبب في أصل الخلقة ، كما عبرت الآية الكريمة وهي قوله تعالى : { وما خلقت الجن والإنس إلا

ليعبدون }<sup>(٣)</sup> ( الذاريات/ ٥٦ ) ولما كان أصل التكليف مما يتساوى فيه العقلاء كلهم ، فلا بد من تساوي العقول فيهم جميعاً ، انطلاقاً من أصل العدل الذي هو الركيزة الأخرى في أصول المعتزلة ، وهذا ما يجعل العقل على وفق هذا المفهوم غير قابل - في حدود التكليف - للزيادة والنقصان ، وذلك ما دفع المعتزلة إلى رفض أن يسمى العقل ( جوهراً أو آلة ، أو حاسة ، أو قدرة ... وذلك لأن الجواهر والآلات والحواس والقدرة مما يقع فيها الزيادة والنقصان )<sup>(٤)</sup> .

(١) القاضي عبد الجبار : المصدر نفسه ١١ : ٣٧٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه ١١ : ٣٧٢ .

(٣) القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل الرسي ( ت ٢٤٦ هـ ) : أصول العدل والتوحيد ( ضمن رسائل العدل والتوحيد ) ص ٩٦ تحقيق محمد عمارة مطبعة دار الهلال / مصر / ١٩٧١ م .

(٤) المغني ١١ : ٣٨٠ .

## المبحث الثاني

### النبوة والعقل

يؤكد المعتزلة وجود علاقة وثيقة بين العقل والنبوة ، وحاجة كل منهما إلى الآخر . وكما أن العقل أصل واجب يقتضيه التكليف ، فالنبوة عندهم واجبة على الله تعالى بضرورتها للعقل ومساندتها أدلته . فالنبوة لاتعرف الا بالعقل ، فضلاً عن أن أصل الألوهية لا يثبت الا بالعقل ، ومن ثم فالعقل هو أصل الأصول<sup>(١)</sup> عندهم وبه أوجبوا الأصول والمعارف الضرورية قبل ورود السمع فقالوا بأن ( أصول المعرفة وشكر المنعم واجبة ، قبل ورود السمع<sup>(٢)</sup> وهكذا يمكن للعقل الاستقلال عن النبوة ، ابتداء في الضروريات مما لا تقتضي سمعاً ، وأن ( النبوة ) تنضوي تحت عنوان اللطف من الباري تعالى الذي يجب نتيجة له ورود التكليف إلى العباد حيث يتم ذلك ( بتوسط الأنبياء ) (عليه السلام) امتحاناً واختباراً : { ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة }<sup>(٣)</sup> (الأنفال/٤٣) .

وتتبين استقلالية العقل ابتداء عند المعتزلة في اجلي مصاديقها في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، حيث يقوم هذا الأصل المنهجي المعيارى في أفعال العباد عموماً على وثوق المعتزلة بقدرة العقل على الحكم مستقلاً .

وهذه النظرية تمتد بجذورها إلى ملل ومذاهب سابقة على الإسلام وقف المعتزلة أنفسهم ضدها في كثير من المواقف دفاعاً عن العقيدة . ومن تلك الملل التناسخية ، والثنوية ، والبراهمة<sup>(٤)</sup> كما نجد لها جذوراً في محيط الفكر الاسلامى عند الجهم بن صفوان الذي حكم ( بايجاب المعارف بالعقل قبل

(١) ظ محمد عمارة : تيارات الفكر الاسلامى ٧٠ - ٧١ ( بتصرف ) .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٥ .

(٣) المصدر السابق نفسه ١ : ٤٥ .

(٤) ظ د . عبد الستار الراوى : ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد ٤٠ ، منشورات وزارة الاعلام ، العراق ١٩٨٢ .

ورود السمع<sup>(١)</sup> وتقوم هذه النظرية على تحييد دور النبوة في موقف فكري عقلاني يمثل واقعية تحفظ للعقل البشري مكانة تستوجبها قدراته الفطرية الممكنة من الاستقلال بالحكم ، والتي تقتضيها طبيعة الدور الذي تحمله اياه الارادة الإلهية في الخلافة في الارض ، كما تحفظ للعقل دوره الفعال حتى مع نزول النبوات في حاكمية العقل نفسه عليها ؛ لبناء مصداقية أولية تمثل منطلقاً لقبول حاكميتها التفصيلية فيما لا مجال للعقل أن يحكم فيه .

وهذه النظرية ترتبط بقضية مركزية تنبثق عن الأصل الثاني من أصول الاعتزال ، وهو العدل ، وتقوم على كلية معيارية : ( ان الله عادل ، وان اعماله لغاية ، وسبيله العدل اليها )<sup>(٢)</sup> ومع ورود السمع عن الباري ، أو عدم وروده فهذه الصفة ثابتة في الذات الإلهية ، بل هي عين الذات ، كما هو مقتضى مسلكتهم في الصفات الإلهية ، وبالتالي فإن ما تستلزمه أن يكون للأشياء بحكم العقل في نفسها حسناً أو قبحاً . فان الفعال الحسنة فيها حسن جعلها كذلك ، والأعمال القبيحة فيها قبح جعلها كذلك<sup>(٣)</sup> .

وهم لا ينكرون أن يكون للشرع ( النبوة ) دور في التعرف إلى حسن الأشياء وقبحها بل يثبتون للشرع فضل اخبارنا بذلك الحسن أو القبح فيها ، أما القدرة على التمييز لاصل هذا الحسن والقبح مع عدم وجود الشرع ، فهي خاصة للعقل ، ولذلك فان الأوامر والنواهي الصادرة عن الشرع هي من لوازم كون الأشياء حسنة أو قبيحة بنفسها. فهو ( ليس مستقلاً في امره ونهيه بل تابعاً لما في الأشياء نفسها من حسن وقبح )<sup>(٤)</sup> ونلاحظ أن هناك تدرجاً موضوعياً لا ترتيبياً في مراحل كشف الحسن والقبح ، وتفعيل دور العقل في الأفعال والأشياء :

فمنها ما يخضع للنظر بفائدة الصدق ، وضرر الكذب ومن ثم فالحسن والقبح هنا من الضروريات إلا أن هناك من الأفعال ما يعجز النظر عن تحديده ، فهنا يأتي دور العقل ( الذي يتولاها ويستكشف وجوه الحسن والقبح

(١) الشهرستاني : الملل والنحل : ١ : ٨٨ .

(٢) طه عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٤١ .

(٣) طه القاضي عبد الجبار : المغني ٦ : ١٨ ( التعديل والتجوير ) تح : أحمد فزاد

الاهواني مصر ط ١ ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م .

(٤) المصدر نفسه ( بتصرف ) .

فيها . وهو هنا يتفرد في المرجعية الا أنه يترك مالا دور له فيه إلى الحاكم به ، فالعبادات ، وهي الفروع الخارجة عن اطار حكم العقل ، وقبله النظر ؛ لأن مهمة تفصيلها وبيانها تمثل مصداق مرجعية الشرع<sup>(١)</sup> التي لا يسمح المعتزلة لانفسهم ان ينكرونها ، ولكنهم في الوقت نفسه يجدون لها ما يربطها بنظرية التحسين والتقبيح العقليين حيث يشترطون في هذه العبادات ( أن يكون التوجه اليها لوجه وجوبها ، فعلاً للحسن ، وتركاً للقيح . أي طلباً للنفع ودفعاً للضرر ، لارجاء في الجنة او خوفاً من النار )<sup>(٢)</sup> .

هذه الحاكمية للعقل لها منطلق رئيس يمثل سمة مهمة في علاقة العقل بالنبوة في المنظور الاعتزالي ، يتمثل في أن العقل والنبوة لا يتعارضان ولا يصطدمان ، وانما هما متعاضان ( فالعقل يدرك الخير والشر ، والحسن من القبيح ، وان الشرع يأتي مؤيداً لما أقره العقل )<sup>(٣)</sup> .

فهما يتبادلان المرجعية كل بحسب اختصاصه فما ينضوي الحكم فيه ابتداء تحت نطاق العقل ، فالمرجعية فيه اليه ( حيث - يجب على الحكيم بمقتضى العقل والحكمة ثواب المطيع ، وعقاب العاصي )<sup>(٤)</sup> .

وأما الشريعة النبوية ، فنورها يتمثل في ( مقدرات الاحكام ، وموكلات الطاعات ، مما لا يتطرق اليها عقل ... فتوقيت الثواب والعقاب ، والتخليد يعرف بالسمع )<sup>(٥)</sup> هكذا قسموا الاختصاصات بين العقل والسمع .

ومع ذلك فهم لم ينفوا احتمال وقوع التعارض بينهما ، الا أن هذا التعارض ليس حقيقياً ، وإنما هو ظاهري يكمن حله في تحكيم المرجعية للعقل بتأويل الدلالة الشرعية إلى ما يوافق العقل ، انطلاقاً من أهم ركائز المنهج الاعتزالي في كون العقل أصلاً ، والسمع فرعاً يحتاج في إثباته إلى الأصل مع تأكيد وحدة المصدر لكليهما ( فالناصب لادلة النبوة ، وما يترتب

(١) ظ القاضي عبد الجبار : المغني ٦ : ١٨ ، ٢٠ ، ٢١ . عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٤١-٤٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٣٠٧ .

(٣) ظ محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .

(٤) ظ محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٨١ .

عليها من شرع ناصب لادلة العقل ، وهو الله تعالى (١) .  
 واجمال موقفهم من هذه القضية يقوم على أن العقل يستطيع أن يصل إلى  
 كليات الاحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد ، والعدل ، ووجوب  
 شكره ، كما أنه يمكن أن يعرف الحسن والقبح اجمالاً ، بينما تنفرد الشريعة  
 بالكشف عن طرائق الوصول إلى هذه الكليات ، وكيفية أداء هذه الواجبات  
 العقلية . فالعقل لا يمكنه معرفة مقادير الطاعات ومواقبتها ، لذلك يحتاج إلى  
 الشرع لبيانها ، وتعريفه بها (٢) .

ومن هنا نلاحظ ان علاقة العقل بالنبوة ( الشرع ) تتمثل عند المعتزلة في  
 حالتين متعارضتين ظاهراً ، وان اتفقتا موضوعاً :

**الحالة الأولى :** حالة الفصل بين دليل العقل ، ودليل الشرع مع  
 الحفاظ على اسبقية دليل العقل ، وكونه أصلاً لدليل الشرع وهذا ما تمثلت  
 انعكاساته على نظرية التحسين والتقبيح العقليين . وكان تحديد اختصاصات  
 كل من العقل والشرع مصداقاً لهذا الفصل . وهذه الحالة نجدها موضحة  
 بجلاء عند القاضي عبد الجبار كركيزة منهجية كانت لها اثارها المترتبة في  
 مجمل المنهج الاعتزالي ، وخصوصاً في حدود تعامله مع قضايا العقيدة ،  
 والاستدلال عليها ، وتفصيل كلياتها ، إذ يصورها على أساس من التثنيج  
 والتعيين لاصول الاستدلال بالنص ، فيقول :

(( كلامه تعالى لا يدل على العقليات من التوحيد والعدل ، لأن العلم  
 بصحة كونه دلالة مفقور إلى ما تقدم بذلك ، فلو دل عليه لوجب كونه دالاً  
 على أصله ، ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل ؛ لأن ذلك يتناقض (٣) ) .  
 وأهم ما يريد البحث - هنا - انتزاعه من هذه القضية المهمة في المنهج  
 الاعتزالي عموماً ، طبيعة تأثيرها ، وانعكاساتها على منهجهم في فهم النص  
 القرآني على وجه الخصوص . فهذه العلاقة تتبين تأثيراتها في العديد من  
 المفاهيم والمعالجات ، والتطبيقات وأصول حاكمية العقل في فكر المذهب .

(١) طحسني زينة : العقل عند المعتزلة ١٢١-١٢٢ .

(٢) ظ.د. نصر حامد : الاتجاه العقلي في التفسير ٦٠ ، دار التنوير بيروت / ط١

١٩٨٢م (بصرف) .

(٣) المغني ١٦ : ٤٠٣ ( اعجاز القرآن ) ، تحقيق امين الخولي ، وزارة الثقافة  
 والارشاد القومي ، مصر ١٣٨٠ هـ . ١٩٦٠ .

**الحالة الثانية :** تمثل ركيزة أخرى في المنهج الاعتزالي ، وموقف يتخذة المعتزلة كمظلة حماية من الوقوع في مغبة التعريب في المنهج ، وضياح الارضية التي تستند اليها اسس البناء المنهجي ، وذلك بتشبيك أواصر الصلة بالنص المركزي للعقيدة من خلال تأكيد ان المنهج وان اعتمد أصل العقل كمرجعية أساس ، الا أن ذلك منطلق من حالة الاتفاق والتكامل المبدئي بين العقل والشرع ، وهذا ما ينبثق عن كلية أساسية يعني تجاهلها الوقوع في المحاذير السابقة الذكر ، هذه الكلية تتمثل في عدم التعارض بين الدليلين الا ظاهراً فهما متفقان ، ومتطابقان ، لا يمكن مطلقاً أن يتناقضا . وبالتالي فالشرع - ممثلاً في خطابه المركزي ( القرآن ) - لا يمكن أن يأتي بما ينافي ما في المرجعية المركزية ( العقل ) ، وقد نصبا من جهة واحدة ، والا اقتضى ذلك نسبة التناقض اليها ، وهذا محال . يقول القاضي عبد الجبار ( ان الرسول المؤكد لمافي العقول بمنزلة تواتر أدلة العقول فاذا حسن منه تعالى نصب دليل بعد دليل فكذلك القول في بعثة الرسول )<sup>(١)</sup> . فغاية الأمر أن الشرع لايفرد في الاستدلال ابتداء .

يقول القاضي عبد الجبار ( ليس في القرآن الا ما يوافق طريقة العقل ، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله ، من حيث لا يوجد في أدلته الا ما يسلم على طريقة العقول ، ويوافقها ، إما على جهة الحقيقة ، او على المجاز ، لكان أقرب )<sup>(٢)</sup> .

ويؤكد ثبوت معيارية هذه القضية في المنهج الاعتزالي عموماً وأثارها المنعكسة على أصول المعتزلة . بقوله : ( أن سائر ماورد به القرآن في التوحيد والعقل ورد مؤكداً لما في العقول . فاما أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً فمحال )<sup>(٣)</sup> .

أن هذه التحديدات والتقنيات المنهجية كانت سلاح المعتزلة الفعال في

(١) المغني ١٥ : ٢٠-١٩ ( التنبيهات والمعجزات ) تحـد محمد الخضيرى ومحمود قاسم ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي مصر ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م .

(٢) المصدر نفسه ١٦ : ٤٠٣ .

(٣) المصدر نفسه ٤ : ١٧٤ ( رؤية الباري ) ، تحقيق محمد مصطفى حلمي ، ابي الوفا الغنيمي التقطازاني ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، مصر ١٩٦٥ م .

وقفتهم العقائدية بوجه التيارات الإلحادية والباطنية . المعادية للإسلام ، كما كانت ذات تأثير كبير في تأجيج ثورة العقل المنتفضة بوجه الجمود الذي كان يسري كنتيجة تفرضها سيطرة الاتجاهات الحشوية ، والظاهرية ، وأهل الحديث ، حيث مثل هذا الاتجاه دافعاً تنويرياً في بنية الفكر السائد أدى إلى كشف تلك الاتجاهات ، واستفزازها للخروج من قيود كُبلت النصّ المركزي المتحرر أصلاً ، بل حملته ما يعيق تفجير إمكاناته المحمّل بها ، وبالتالي عطلت النصّ عن أداء مهمته المركزية في قيادة حركة التغيير والعقائدي في ضوء مناهج فاعلة سلّح بها كأساس لعملية التغيير تلك .

ولولا افراط المعتزلة في تحميل العقل سلطة ذات طابع تقديسي متسلط أدى بهم إلى شيء من الانقطاع عن الجذور ، لكان واقع الساحة الفكرية الإسلامية يشهد للاعتزال وجوداً كبيراً ولما اندثر الاعتزال مذهباً كلامياً يمتلك كل عناصر القوة الذاتية . إلا أن هذا التفريط وتلك المهمة المتخلى عنها ، كان لها أن تترك بصماتها الواضحة فيما بعد بظهور طلائع منهج الأشاعرة الذي حاول تحاشي الوقوع في الثغرات التي وقعت فيها المعتزلة ، وتحجيم دور العقل ، وتأكيد سلطة النصّ المركزي الذي هو وحده الأحق بالطابع التقديسي ، ليقينية عصمته ، وشمولية حاكميته .

## المبحث الثالث

### ترتيب المرجعيات

ينكشف من نهج الاعتزال - اذا - قطبا مرجعية يتفاوتان في الاولوية ، ويختص كل منهما بطابعه المميز ، ويتصلان بعلاقات موضوعية ، تقتضي تفرد كل منهما باختصاصه ، وفنية تقرب بينهما ، وتؤدي إلى التكامل بين الدورين ، تتمثل فيما ينعكس على فهم النص الذي يتضمن ما يخاطب العقل ليخوضه لوحده ، كما فيه مالا مجال للعقل الخوض فيه ، فعليه الوقوف عند اعتابه متعرفاً على ما يكشفه وبؤسه الخطاب الشرعي من دلالات ، ومفاهيم ، ومنظور للعقيدة . لكن هذه العلاقات الفنية بين المرجعيتين تقتضي ورود مرجعيات جديدة . فالمرجعيتان الأوليان ، وهما النص نفسه ( الشرع ) والعقل الذي يحكم ابتداء يحملان طابعاً خارجياً عن الواقع المعاش ، والظرف الذي يتمثل فيه التكليف . ومعه لابد من مذ أواصر الارتباط مع ذلك الواقع الذي يفرض نفسه ، وي طرح حاجات لابد من سدها ، وهو ما حصل فعلاً ببروز دور الرسول كناطق بكتاب الشرع ، ومؤد لوظيفة تفعيله في عملية التغيير ، ثم بروز تمثلات العقل للتفاعل بين الخطاب والمخاطب ، ممثلة في الاجماع . وهكذا يسلسل المعتزلة مرجعياتهم ، والاصول المستندة اليها ، ونجد ذلك ممثلاً بوضوح في بدايات الاعتزال الأولى مع القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل الرسي ( ت ٢٤٦هـ ) إذ يؤسس لبناء مرجعي يضرب عميقاً بجذوره ويتناول عالياً بانعكاساته على دور المخاطب في الوصول إلى مقاصد النص ، وكشف دلالاته ، والتمثل بالتالي لطورحاته ، وتفعيل دوره في عملية التغيير ، فضلاً عن تثبيت مالا يتقاطع مع أسس تلك المرجعيات التي يصبها القاسم الرسي في منظومة تشتمل على ثلاث حجج يحتج بها المعبود على العباد ، وهي : (١)

١ - العقل ، ٢ - الكتاب ، ٣ - الرسول

وترتبط كل واحدة من هذه الحجج بمعرفة تكون طريقاً للوصول اليها ؛  
للتضاهر بالتالي على تشكيل منظومة معرفة عقائدية.

---

(١) أصول العدل والتوحيد ( في ضمن رسائل العدل والتوحيد ) ٩٦ .

فحجة العقل جاءت بمعرفة المعبود ، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد ، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العباد<sup>(١)</sup> . ولا يفوته - هنا - أن يلتفت إلى تأكيد أهم سمات المنهج الاعتزالي ، قبل أن يبدأ بتفريع أصول هذه الحجج ، وذلك بتأكيد خصوصية مرجعية العقل ؛ إذ هو ( أصل الحجتين الأخيرتين ؛ لأنهما عرفا به ، ولم يعرف بهما )<sup>(٢)</sup> . ويقوم تحديد أصل كل حجة من هذه الحجج وفروعه على حيثية وقوع الاختلاف فيه ، وعدم وقوعه فجعله للشيء أصلاً ، يقتضي عدم الاختلاف فيه ، بينما يقع ذلك في الفرع . وسنلاحظ أن هذه الأصول والفروع المنبثقة عن هذه الحجج تشكل ركائز أساسية في عموم الرؤية المنهجية للمعتزلة فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ، ولم يختلفوا فيه ، والفرع : ما اختلفوا فيه ، ولم يجمعوا عليه ... وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا أختلاف فيه ، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً تنزيله ، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه ... وأصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة ، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول (ﷺ)<sup>(٣)</sup> . ونلاحظ - هنا - انبثاق مرجعية رابعة عند القاسم الرسي هي الإجماع الذي نجد الرسي يقرر فاعليته في الحجة الأولى ( العقل ) ، حيث يجعل إجماع أهل القبلة على ما جاء على لسان الرسول أصلاً للسنة ، ثم يعيد تشكيل المرجعية حيث يكون المعتمد الأخبار الواردة عن الرسول (ﷺ) فالمختلف فيه من الأخبار عن الرسول (ﷺ) يحتاج إلى الرد إلى ( أصل الكتاب ، والعقل ، والإجماع )<sup>(٤)</sup> . هذه المرجعية ، ثلاثية الأبعاد ، نجدها متمثلة في آراء وأصل بن عطاء تطبيقاً ، وليس على نحو التقنين ، وتحديد الأصول ، حيث يستفيد الغرابي أن أصلاً استعمل في استدلاله على رأيه ، وإبطال رأي عمرو بن عبيد في مرتكب الكبيرة ، وإثبات كونه فاسقاً ، وليس كافراً - وهو مقتضى أصل المنزلة بين المنزلتين من أصول المعتزلة الخمسة - ثلاثة أنواع من الأدلة<sup>(٥)</sup> :

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ٩٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ويؤيد القاضي عبد الجبار هذا التحديد وتأكيد مرجعية القرآن والإجماع . ينظر المختصر في أصول الدين ( رسائل العدل والتوحيد ) ١٨٧ .

(٥) علي مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين مكتبة محمد علي صبيح مصر ط ١٣٧٨ هـ ١٩٥٨ م .

أولاً : الدليل النصي من القرآن الكريم الذي أشارت إليه الآيات التي سلقها .

ثانياً : الدليل العقلي .

ثالثاً : الإجماع ، فقد قال - بعد ذكر آراء المخالفين وبين ما أتفقوا عليه وما اختلفوا فيه - فأجمعوا على تسميته ( بالفسق ) ، فنأخذ بالمتفق عليه ، ولانسميه بالمختلف فيه ( الكفر ) ، فهو أشبه بأهل الدين .  
وعد مرجعية ، ودلالة الإجماع ليست مما يجمع عليه المعتزلة أنفسهم ؛ فهذا النظام - فيما ينقله الشهرستاني - يرفض هذه المرجعية ، ويرى ( أن الاجماع ليس بحجة في الشرع )<sup>(١)</sup> كما يرفض حجية القياس في الأحكام الشرعية ، ويجعل الحجة في ( قول الإمام المعصوم )<sup>(٢)</sup> ليشترك مع متكلمي الإمامية في ذلك . ويجمع القاضي عبد الجبار في النهاية مرجعيات المعتزلة في ترتيب الأدلة الشرعية على أنها : العقل ، الكتاب ، السنة ، والإجماع<sup>(٣)</sup> .

---

(١) الملل والنحل ١ : ٥٧ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) ينظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ١٣٩ تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية

تونس ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٤ م .

ويضم الكتاب كتابين آخرين لكل من أبي القاسم البلخي والحاكم الجشمي .



## الفصل الثاني

### المنهج المعتزلي في فهم النص القرآني الأسس والأصول

#### توطئة :

يتمثل في منهج المعتزلة في فهم النصّ القرآني ثلاثة محاور رئيسة ، تتشكل بموجبها الرؤية العامة لهذا المنهج ، وتحدد سماته العامة في ضوئها ، ويتجلى من خلالها بوضوح طغيان مرجعية العقل وانعكاس ضوابطها على مجمل عملية فهم النصّ القرآني والتعامل معه عند المتكلم المعتزلي . هذه المحاور تتمثل في :

١ - تحديد أسس التعامل مع النصّ ، وطبيعة المؤثرات المتحركة في توجيه منهج الكشف عن دلالاته ، ومن ثم آليات الاستدلال بها .

٢ - تحديد الأصول المساندة للمتكلم في تصديده لفهم النص ، وأهمها هنا اللغة ، وإمكاناتها وضوابط اللسان العربي ، واستعمالاته ، بعد أن يتصدى المحور الأول لبيان بعض تلك الأصول ، وأسس الاستفادة منها .

٣ - تشكيل ركائز الرؤية المنهجية من خلال تمثيل خصوصية النصّ في احتوائه على المحكم والمتشابه ، وبالتالي تصور ملامح التأويل العقلي تجاه المتشابه ؛ لرفع التعارض الظاهري بين مرجعيتي العقل والنصّ ، وصولاً إلى تحكيم أصول هذا المنهج الاعتزالي تجاه ما يعارضها .

هذه المحاور الثلاثة تستدعي تناولها تفصيلاً للدخول إلى ساحة التطبيق ، وانزعاع ملامح الرؤية النهائية للمنهج الاعتزالي في فهم النصّ القرآني وهذا ما سنتصدى له المطالب الثلاثة لهذا المبحث .

## المبحث الأول

### أسس فهم النص والمؤثرات فيها وضوابطه

تتناثر في مؤلفات المعتزلة عشرات من الاشارات التنظيرية المنهجية ،  
أو التطبيقية كأسس وضوابط لكيفية فهم النص القرآني ، والتعرف على  
منظوره للعقيدة ، ومن ثم كيفية اثباتها ، ورد شبه وهجمات المخالفين  
وتتوسع النظرة في بعض تلك الأسس والضوابط إلى اطار منهجي عام ،  
بغض النظر عن خصوص فهم النص القرآني ؛ إذ تتعداه إلى التأسيس  
والتنهيج لمرجعية باقي الحجج وهذا المطلوب سيتناول هذه الأسس والضوابط  
مذكراً ببعض ملامحها التي استدعت المطالب السابقة ببيانها تفصيلاً ومظهراً  
لملامح جديدة ، بحيث تنتظم جميعاً ؛ لتشكل منظومة ضوابط ، واطاراً  
منهجياً يراقب تطبيق التفصيلات الجزئية ، ويتحكم بطبيعة الأداء في  
التعامل مع النص وفق المسلك الاعتزالي العام .

هذه الأسس والضوابط والمؤثرات المنهجية يمكن اجمالها - مع الاشارة إلى  
مواضعها بدون الخوض في التفصيلات الكثيرة التي تعوم الطابع المنهجي - بما  
يلي :

**أولاً :** تحديد تسلسل للمرجعيات التي تشكل الغطاء الفكري ، والمعين الذي  
يستمد منه المتكلم المعتزلي أصول عقيدته ، فضلاً عن منهجه في فهم النص  
القرآني ، وقد تناول البحث هذه القضية في المبحث الأول ، وانتهى إلى رباعية  
المرجعية عند المعتزلة في أركان : العقل ثم الكتاب ثم الرسول ثم الاجماع مع  
بعض الاختلافات البسيطة بينهم في طريقة الاستفادة والمعالجة<sup>(١)</sup> .

---

(١) ينظر مثلاً القسم الرسي : اصول العدل والتوحيد ( رسائل العدل والتوحيد ) ٩٧ /  
الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٥٧ / القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة

**ثانياً :** تحديد ملامح العلاقة بين العقل والشرع ، وإثبات عدم التناقض بينهما ، واستناد العقل للشرع ، وتحديد اختصاص كلٍّ منهما ، وقد مر تفصيل ذلك في المبحث السابق أيضاً<sup>(١)</sup> .

**ثالثاً :** أولوية مرجعية العقل ، وأصالته في الاستدلال ، ومعياريته في الحاكمية على كل ماعداه من المرجعيات ، واعتماده في الاستدلال على العقيدة ، ومن ثمّ نور النصّ ، فما وافق العقل أخذ به ، وما خالفه يؤول<sup>(٢)</sup> مع تأكيد أن الدليل العقلي لا يدخله الاشتراك ، والمجاز ، والاستعارة ، وهو فرقه عن أدلة القرآن وغيره<sup>(٣)</sup> .

**رابعاً :** تحديد أبعاد العقيدة ، وتثبيت أصولها التي تمثل معيارية على الفروع والتفصيلات ليتمّ المقايسة إليها . ومن الأشكال التي يمكن الإشارة إليها إجمالاً في هذا الصدد :

١ - تحديد تلك الأصول والفروع ، ثم الحكم بالاخذ بما وافقها ، وتأويل ما حالفها<sup>(٤)</sup> .

٢ - تحديد معيار للانتماء إلى الاعتزال ، والتسمي باسمه في

---

١٤٢ ، المختصر في اصول الدين ( رسائل العدل والتوحيد ١٨٧ ) فضل المعزلة

وطبقات الاعتزال ١٣٩ ، الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٨٦ ، ٩١ .

(١) ينظر الاثرات إلى ذلك الشهرستاني : المل والنحل ١ : ٨١ ، زهدي حسن جاز الله :

المعزلة ٢٤٧ ، مصر ط ١٩٤٧ ، الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٢٣٨ محمد جواد

مغنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .

(٢) ينظر محمد عمارة : مقدمة رسائل العدل والتوحيد ٣٠ / عبد الكريم الخطابي : الله

ذاتاً وموضوعاً ٤٢٠ دار المعرفة ، بيروت ط ١٣٩٥ هـ ١٩٧٤ م ، محمد سلام

مذكور : مناهج الاجتهاد ٤٩٩ الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٢٣٦ . نصر حامد

أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ٢٣٦ .

(٣) أبو زيد : الاتجاه العقلي ١٨٢ .

(٤) ظ القاسم الرسمي : اصول العدل والتوحيد ٩٦ .

أصولهم الخمسة<sup>(١)</sup> .

٣ - تحديد أصول للتوحيد قائمة على التنزيه ، وتأويل الآيات المتشابهة في الصفات ، ووضع حدود للعقل ، بحيث يقف عند المعنى الكلي الواجب لله ، ولا يخرج عنها<sup>(٢)</sup> .

**خامساً :** تحديد التعامل مع ظاهر النص فيؤخذ بالظاهر مادام موافقاً للأصول<sup>(٣)</sup> ، ويكون الحمل على الظاهر - في هذا الإطار - أولى من الصرف إلى التأويل<sup>(٤)</sup> ، ورفض الأخذ بالظاهر ، إذا خالف الأصول<sup>(٥)</sup> .

**سادساً :** تحديد معيارية الأصول الام في النص القرآني ممثلة في مرجعية المحكم ، وضرورة رد المتشابه اليه<sup>(٦)</sup> بعد أن يحددوا ضوابط موضوعية لكل من المحكم والمتشابه ، مع تفصيل منهج تفسير القرآن بالقرآن بشرط اخضاع الاستدلال بالقرآن إلى النظر العقلي الحاكم ؛ إذ ان هذا الاستدلال بالسمع لا يصح الا بعد معرفة المتكلم به وصفاته من العدل والتوحيد ، وهي أمور من صميم

---

(١) الخياط المعتزلي : الانتصار ١٢٦ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في اصول الدين ( رسائل العدل والتوحيد ) ١٧٤ وما بعدها .

(٢) ظ الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٥ ، القاضي عبد الجبار ( المختصر في اصول الدين ) رسائل العدل والتوحيد ( ص ١٨٦ ، الغرابي : تاريخ الفرق الإسلامية ٢٣٨٢١٩٤ .

(٣) ظ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، تحقيق د . عدنان محمد زرزور ، دار التراث القاهرة ط ١٩٦٩م الصفحات ٢ : ٤١١ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٣١ ، ٤٤٦ ، ٤٧٦ وغيرها .

(٤) المصدر نفسه ٢ : ٤١٢ .

(٥) المصدر نفسه ٢ : ٤١٧ ، ٤٢٧ ، ٤٣٥ ، ٥٢٥ ، ٥٣١ وغيرها شرح الأصول الخمسة ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٦) ظ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ١ : ٢٠-١٨ ، المختصر في اصول الدين ( رسائل العدل والتوحيد ) ١٣٩ ، ١٤٩ ، تنزيه القرآن عن المطاعن ٢٩ ، ٣٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ١٠٤ أو غيرها ، ط بيروت ١٩٦٦ .

النظر العقلي<sup>(١)</sup> ، وسيأتي بحث المحكم والمتشابه تفصيلاً .

**سابعاً :** استفادة مرجعية اللغة في كشف دلالات النصّ القرآني ، وضوابط استعمالات اللسان العربي وأساليب التعبير وقوانين البلاغة العربية<sup>(٢)</sup> . وسنقف عند هذه المرجعية في المطلب القادم تفصيلاً .

**ثامناً :** مع المعارضة الظاهرية في النصّ للاصول العقلية ، وضرورة التأويل على وفق المسلك المعتزلي يتم تحديد اسس وضوابط للتأويل<sup>(٣)</sup> . وسيتم التفصيل في ذلك عند بحث المحكم والمتشابه .

**تاسعاً :** تحديد أصول الاستفادة من الروايات والأخبار وضوابطه ، وتحديد ما يمكن أن كون لها فاعلية فيه ، واستبعاد ما يخالف ظاهره منها أصول المعتزلة<sup>(٤)</sup> ، والاستفادة من الاخبار فيما لا طريق آخر غيرها في بيانه<sup>(٥)</sup> مع تحديد المرجعية المعيارية التي ترد اليها الاخبار المختلفة ، ممثلة في العقل ، والكتاب ، والسنة<sup>(٦)</sup> ، مع تأكيد عدم الاحتجاج بالأخبار والأحاديث في العقائد<sup>(٧)</sup> ، واسبقية الأدلة الأخرى في ذلك وأخبار الاحاد - تحديد - لاتجد عند

- 
- (١) نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٨١ .  
(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٢٢٨ ، ٤٣٦ ، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٩ ، ٥٠ ، ١١١ ، ١١٣ ، ٢٢٦ ، المغني ٥ : ١٧٢ ، ١٧٣ ( الفرق غير الاسلامية ) تحقيق د . محمد الخضير وزارة الثقافة والارشاد القومي ، مصر ١٩٦٤ م متشابه القرآن ١ : ٥٨ ، ٥٩ ، ٧٢ ، ١٢٧ ، ١٢٨ وغيرها .  
(٣) ظ القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٦٠٦ ، ٦٠٧ .  
(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٦٣ ، القاضي عبد الجبار : المختصر ( رسائل العدل والتوحيد ) ١٩١ .  
(٥) القاضي عبد الجبار : المختصر في اصول الدين ( رسائل العدل والتوحيد ) ٢٤٠ .

- (٦) القاسم الرسي : اصول العدل والتوحيد ( رسائل العدل والتوحيد ) ٩٧ .  
(٧) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٢٦٨ - ٢٧٠ ، المختصر ( رسائل العدل والتوحيد ) ١٩١ وينظر محمد سلام منكور : مناهج الاجتهاد ٤٩٩ ، ٥٠١ .

المعتزلة قبولاً في العقائد والاصول ، وان قبلوا بها في الفروع ، يقول القاضي عبد الجبار في سبب ذلك : ( لا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم ؛ لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به ، ويصح كونه كاذباً فيه . ولا يجوز ان ندين ، ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه ، لأننا لا نأمن بالاقدام على اعتقاده من أن يكون جهلاً ، ولأننا من أن تكون اخبارنا كذباً . وانما يعمل بأخبار الاحاد في فروع الدين ، وما يصح ان يتبع العقل فيه غالب الظن فاما ماعداه فان قبوله فيه لا يصح )<sup>(١)</sup> .

**عاشراً :** تحديد معيارية منضبطة محكمة الأسس للمجاز ، وبيان شرائط التجوز ، مادم الانتقال من الحقيقة إلى المجاز ، ومن المجاز إلى الحقيقة ممكناً بدون الاضطراب إلى قلب المعاني<sup>(٢)</sup> مع المنع عن التأويل المجازي الا لضرورة تفرضها معارضة ظاهر الكلام للاصول<sup>(٣)</sup> .

(١) المغني ٤ : ٢٢٥ وينظر أيضاً موقفه في المختصر ( ضمن رسائل العدل

والتوحيد ) ٢٢٤ شرح الاصول الخمسة : ٦٩٠ .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار : المغني ٥ : ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٣) ظ د . نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٢٤ ، د . محسن عبد

الحמיד : تطور تفسير القرآن ١١٥ ، بيت الحكمة ، جامعة بغداد ١٩٨٩ م .

## المبحث الثاني

### الأصل اللغوي وأثره في فهم النص القرآني عند المعتزلة

كان العديد من أقطاب الاعتزال علماء لغة وبلاغة ، شهدت لهم ساحة البحث اللغوي محاولات عديدة تميزت بالعمق والجدة ، حتى ان بعضها يمثل بدايات تجديدية تنهيجا وتطبيقا ، استفاد منها من جاء بعدهم ، وكانت البحوث اللغوية - وخصوصا البلاغية والبيانبة - تحتل موقعا مهما في ثقافة المتكلم المعتزلي كاساس لتوظيف قدرات اللغة ، وسماتها المميزة ، وخصائصها الفنية في الكشف عن دلالات أقدس نص شرف تلك اللغة بنزوله عربيا .

وقد أختص العديد من مؤلفات المعتزلة في تفسير النص القرآني ، واستنباط دلالاته ، للتعرف على العقيدة ، وكانت اللغة فيها قطب الرحا في العديد من معالجات النصوص على وفق المسلك المعتزلي . ولو لم يكن في ذلك الا ( متشابه القرآن ) للقاضي عبد الجبار ، و ( الكشاف ) للزمخشري لكفى دليلا على تميز عطائهم اللغوي ، وتوظيفه في خدمة منهجهم الفكري .

ويتأكد عمق أثر الأصل اللغوي في فهم النص القرآني عند متكلمي المعتزلة من خلال تعاملهم مع الآيات الكريمة في ضوء اللغة وقوانينها ، وضوابط اللسان العربي وفنونه البلاغية بما يكشف عن اطارين من التعامل والتوظيف يدوران حول :

- ١ - معاني الالفاظ ، ودلالاتها .
- ٢ - فنون البلاغة ، وأثرها في فهمهم النصوص .

## المطلب الأول : أثر الالفاظ في فهم النص القرآني

يتفق المعتزلة تقريباً<sup>(١)</sup> - عدا أبا علي الجبائي<sup>(٢)</sup> (ت ٣٠٣ هـ) - على أن الأصل في اللغة هو المواضعة والاصطلاح ، وليس التوقيف من الله تعالى ، كما ذهب أهل السنة مستدلين بقوله تعالى : { وعلم آدم الأسماء كلها ... } (سورة البقرة/ ٣١) ، وهذا الرأي المعتزلي ينسجم تماماً مع تحكيم مرجعية العقل ، ومعياريته التي تمثل الحرية فيها ركيزة مهمة . فاللغة تتأسس في رأيهم على الاصطلاح والمواضعة بين البشر . وهذا أمر يرتبط من جانب آخر بأصل التوحيد الذي يستلزم تنزيهه تعالى عن الحاجة إلى الإشارة الحسية التي تستلزمها المواضعة ، لذا فهي غير جائزة في حقه تعالى<sup>(٣)</sup> . وليس البحث في صدد التفصيل في هذه القضية ، وقد أفردت لها مصادر أخرى بحثاً موسعاً<sup>(٤)</sup> .

والمهم - هنا - أن نتلمس أبعاد التأثير الذي تمارسه اللغة في المنهج المعتزلي عموماً ، ومنهجهم في فهم النص القرآني خصوصاً بحيث وجدنا الأصل اللغوي فاعلاً في مقابل الأصل العقلي ، وإن كان ينضوي تحت سلطته ، إذ مثلت اللغة سلاحاً بيد المعتزلة في تحكيم أصل العقل في مقابل النص كأساس لإثبات التوافق ، وعدم التعارض بينهما ، فقد استخدمت في تأويل كل ماخالف الأصل العقلي من ظواهر النصوص ، وجعلت أساساً لإثبات أن كل ما خالفها متشابه بدلالة تلك الأصول نفسها . فكان أن توسع المعتزلة توسعاً كبيراً في توظيف اللغة لخدمة منهجهم . حتى أنهم لجأوا - في بعض الأحيان - إلى تحميل الالفاظ دلالات تتواءم مع اتجاههم بطريقة لم تبق لظواهر النصوص القدرة على الدلالة على المعنى مادامت قد اختلفت مع اصولهم . واختيار وجوه من المعنى للالفاظ تكون الاقرب من اصولهم ، وإن لم تكن الارجح والأولى<sup>(٥)</sup> .

(١) ظ القاضي عبد الجبار : المغني ٥ : ١٦٤ ، ١٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ١٥ : ١٠٦ .

(٣) ظ : نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ٧٣ .

(٤) ظ مثلاً : نصر حامد أبي زيد : المصدر السابق ٧٠ وما بعدها ، ولید قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة في مواضع متعددة أهمها الفصل الرابع ٤٠٧ وما بعدها .

(٥) ينظر ولید قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ٤٣٨-٤٣٩ ( بتصرف ) .

وكان ذلك الاتجاه عند المعتزلة يستدعي جهوداً جبارة في تفعيل أصل اللغة، وشكل الموروث اللغوي العربي، وطاقات اللغة العربية على التعبير، وما انعكس عنه من موروث نثري وشعري مادة مؤثرة في أيدي متكلمي المعتزلة لتوجيه معاني النصوص وتأويلها بما يوافق أصولهم، وبرعوا في ذلك ايما براعة، فلم تعجزهم الحجة في اللغة على ذلك التوفيق لمد الفجوات التي ربما تطرأ في اصولهم بما يخالف أصول اللغة وهذا المنحى تحديداً يمثل إحدى ضرورات قولهم بالمواضعة في أصل اللغة لبيّح لهم القدرة على التوليد والتجديد في الدلالات، والاشتقاق، والاستنباط الذي كانت له أحياناً كثرة فضيلة أثراء اللغة العربية، وتجديد مناهج دراستها واستنباط مفاهيم واصطلاحات جديدة اغنت الدرس اللغوي<sup>(١)</sup>.

وكان للالفاظ ودلالاتها، وما تؤنيه من معانٍ أثر كبير في الاستدلال المعتزلي المنطقي لإثبات أصول الاعتزال، أورد مخالفه استناداً إلى النصوص القرآنية حتى أنه لا يخلو أصل من تلك الأصول الخمسة وجزئياتها من توجيه لمعنى الآيات، أو تحليل لدلالاتها في ضوء معاني ماورد فيها من مفردات واجلى ماتمثل ذلك في أصل التوحيد الذي يقوم عندهم على أساس التنزيه المطلق، وتمثلت فاعلية هذا الاتجاه في تأويلهم آيات الصفات الخبرية، حيث تعمقوا في كشف دلالات ظواهر الالفاظ بما يبعد شبه المجسمة والمشبّهة<sup>(٢)</sup> كما تمثلت تلك الفاعلية بوضوح أقل في باقي الاصول<sup>(٣)</sup>.

وستبين في مبحث التطبيقات بعض الملامح الدالة على تفعيل هذا الأصل، واسلوب المعتزلة في الاستفادة منه في خدمة منهجهم الكلامي في فهم النصوص القرآنية.

(١) المصدر نفسه ٤٤١ (بتصرف).

(٢) ينظر مثلاً: (رسائل العدل والتوحيد) الرسي: أصول الدين ص: ١٠٦، ١٠٨، ١١٠ / القاضي عبد الجبار: المختصر: ١٨٦-١٩١، متشابه القرآن ١: ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٠، ٢٣٣. وغيرها.

(٣) ينظر مثلاً (رسائل العدل والتوحيد) الرسي: أصول الدين ١١١، ١١٤ / القاضي عبد الجبار: المختصر: ١٩٤، ٢١٤، متشابه القرآن ١: ٧٣، ٧٤، ٢٢٤، ٢٤٢، ٢: ٢٢٤، تنزيه القرآن عن المطاعن ١٦، ٢٢، ٤٤، ١٠٤، ١٢٥، ١٤٧، ١٤٨، ٢١٣، ٢٣٠، ٢٦٦، ٢٦٣، شرح الاصول الخمسة ٧٢٣ وغيرها.

## المطلب الثاني : فنون البلاغة وأثرها في فهم النص

احتلت البلاغة العربية ، مكانة عظيمة الاهمية في المنهج الاعتزالي في فهم النص القرآني الذي شيد للبلاغة بناءً شامخاً بما أضفاه على اللغة العربية من أبعاد جديدة حلفت بها فوق اللغات تزهو بهذا النص المعجز ببلاغته .

والمتتبع تراث المعتزلة الفكري يلاحظ أن من أهم سماته قدرته على كشف دلالات النص التعبيرية ، وتأسيس ملامح رؤية متميزة لخصوصياته في تميز خطابه المشحون بالفن البلاغي ، حتى قال بعض الباحثين ( إن البلاغة نشأت في أحضان بيئة المتكلمين ، وخاصة المعتزلة ، وازدهرت وترعرعت في هذه البيئة ... وتعهدها في أول أمرها المعتزلة ... وقد كان أثر المعتزلة (( في ذلك )) عظيماً <sup>(١)</sup> .

وكان لهم فضل في وضع اسس وبدائيات العديد من فنون البلاغة العربية ، أو تأسيس مصطلحاتها ، وتحديد أبعادها ، كابتداء ظهور المجاز مصطلحاً بلاغياً على أيديهم <sup>(٢)</sup> . وفن المجاز تحديداً كان له حضور عظيم في استدلالات المعتزلة ، ومسالكهم في كشف دلالات النصوص القرآنية ، إذ استخدموه في منهج اختص بسمات منفردة ، سيطرت عليها رغبتهم الجامعة في إثبات أرائهم ، وتوجيه نصوص القرآن بما يطوعها لملائمة أصولهم ، وانصب فهمهم لتلك النصوص في أسس تبعده عن كل التصورات المخالفة كالمشبهة والمجسمة والجبرية . وكانت الآيات المتشابهة ميداناً واسعاً ، صال فيه متكلمو المعتزلة يحملون سلاح المجاز ، يطوعون كل ما يشم منه معارضة منهجهم في فهم الآيات ، ليصوغوا رؤية عقائدية تقوم على سلطان العقل ، ويمثل المجاز فيها الاختيار الأرجح للتعامل مع تلك النصوص .

فتوسعوا فيه إلى حد يقول معه ابن جني وهو منهم : ( اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة ) <sup>(٣)</sup> . ولذلك نجد المتكلم المعتزلي ينظر إلى معظم آيات القرآن الكريم مما يخالف ظاهره أصول المعتزلة على أنه من المتشابه الذي لا بد من تأويله ، بصرفه عن ظاهره ، وعده مجازاً ، أو استعارة أو أي

(١) د . وليد قصاص ، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ٥ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الخصائص ٢ : ٤٤٨ ، تح : على النجار ، دار الكتب المصرية ،

القاهرة ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .

الأصول ، والا فان الفنون الاخرى اخذت عند متكلمي المعتزلة - خصوصاً القاضي عبد الجبار - موقعاً هاماً في توجيه مسلك فهم النص ، والاسهام في كشف دلالاته واسهموا في نواح عديدة في اضاء عناصر مذهبهم الكلامي على تلك الفنون ، وأسسوا معايير متفردة ، وحددوا المصطلحات والمفاهيم ، واحسنوا استخدامها في استدلالاتهم وفهمهم معاني الآيات<sup>(١)</sup> .

فمن تلك الفنون البلاغية التي نجد لها مكاناً في فهم المعتزلة ( القاضي عبد الجبار ) للآيات الكريمة :

١ - الخبر والانشاء وفوائدهما البلاغية وأغراضهما القرآنية كالتهديد والتوبيخ والانكار والأمر بالنسبة للخبر ، واسلوب الاستفهام والأمر وما يتفرع عنها من أغراض - بالنسبة للانشاء - كال تقرير والتحدي والتوبيخ والدعاء<sup>(٢)</sup> .

٢ - القصر : ويعني تخصيص شيء بشيء في طريق مخصوص<sup>(٣)</sup> كالقصر بآياك في تفسير قوله تعالى : { إياك نعبد وإياك نستعين } (الفاتحة/٥) ، والقصر بـ ( انما ) في قوله تعالى : { إنما أنت منذر من يخشاها } (النازعات/٤٥)<sup>(٤)</sup> .

٣ - اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر<sup>(٥)</sup> .

٤ - التشبيه<sup>(٦)</sup>

٥ - الاستعارة<sup>(٧)</sup> .

(١) من أهم ما يتمثل فيه جهوده مبحثه مصادر مثل : وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ، الاب فيكتور شلحت اليسوعي : النزعة الكلامية في اسلوب الجاحظ ، دار المعارف / مصر ١٩٦٤ د . نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير / د . عبد الفتاح لاشين : بلاغة القرآن في أثر القاضي عبد الجبار ، دار الفكر العربي ١٩٧٨م وغيرها .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٦٢ ، ٢١٣ ، ٢٣٠ ، ٢٦٥ ، ٢٩٦ ، ٢٧٤ وغيرها

متشابه القرآن : ١ : ٨١ ، ٢ : ٤٢٤ ، ٢ : ٥١٦ وغيرها .

(٣) ظ أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة ١٧٩ ط بيروت . لبنان ( د ب ) .

(٤) ظ متشابه القرآن ١ : ٤١ ، ٤٢ ، ٤٨ وغيرها .

(٥) ظ تنزيه القرآن : ١٢ ، ٢٥ ، ٧٩ المغني ١٧ : ٢٥ ، ٢٦ .

(٦) تنزيه القرآن ١٦ ، ١٨ ، ٢٦٩ ، ٣٩٨ .

(٧) أيضاً ١٦ ، ١٠٨ متشابه القرآن ١ : ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٢١٥ ، ٢٤٧ .

## ٦ - الكناية<sup>(١)</sup>

٧ - بعض فنون البديع كالمشاكلة والتورية والمبالغة والتقسيم والطبي والنشر ... وغير ذلك<sup>(٢)</sup> مما لايسع المجال لذكره تفصيلا<sup>(٣)</sup> .  
وما يهم البحث هنا هو تحديد مفهوم المجاز عند المعتزلة ، ومن ثم أثره في فهم النص القرآني الذي يتضح من خلال :

١ - استنباط الأسس والمعايير والضوابط للاستعمال المجازي .  
٢ - متابعة تطبيقات هذا الفهم للمجاز وتحكيم تلك المعايير والضوابط . وهذا الشق ( الثاني ) سيتم تناوله اجمالياً في مبحث التطبيقات ، حيث يكاد لا يخلو توجيه الآية عند المعتزلة من اعتبار للمجاز وتطبيق على اسسه . أما مفهوم المجاز وضوابطه فلا بد من تناولهما لانتزاع ملامح الرؤية المنهجية عند المعتزلة .

**أولاً - مفهوم المجاز :** يقول ابن جني في التفريق بين الحقيقة والمجاز ومحدداً مفهوم المجاز : ( ان الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة ، والمجاز ما كان بضد ذلك )<sup>(٤)</sup> أي ما نقل عن الأصل الذي وضع في اللغة ، فالمجاز هو قسم الحقيقة ومعياره عنده محدد باطار أنه ( لا يقع في الكلام ويعدل عن الحقيقة اليه الا لمعان ثلاثة هي : الاتساع والتوكيد والتشبيه فان عدمت هذو الاوصاف الثلاثة كانت الحقيقة البتة )<sup>(٥)</sup>

وكان الجاحظ ( ت ٢٥٥هـ ) أول من أكد أن المجاز هو مقابل الحقيقة<sup>(٦)</sup> ويقول القاضي عبد الجبار : التجوز : استعمال اللفظ

---

(١) تنزيه القرآن ٢٠٨ .

(٢) ظ متشابه القرآن ١ : ٥٦ ، ٥٧ ، ٢٣٧ ، ٢ : ٦٥٥ / تنزيه القرآن ٣٢ ، ٩٤ ، ١٤٧ .

(٣) ينظر للتفصيل في صلة هذه القضايا بالبلاغة القرآنية عبد القاهر العرجاني : أسرار البلاغة تحقيق هـ . ريتز طبع أوفسويت مكتبة المثنى بغداد ط ٢ / ١٣٩٩ / ١٩٧٩ م . د . محمد حسين الصغير : أصول البيان العربي وزارة الثقافة والاعلام دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٦ .

(٤) الخصائص ٢ : ٤٤٢ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغة للمعتزلة ٣٣٥ .

في غير ماوضع له في الاصل<sup>(١)</sup> .  
فالمجاز نقل للفظ من حدود الدلالة المتعارف عليها كاصل وضع للتعبير  
عنه تحديداً إلى دلالات جديدة مضافة لكنها ليست مقطوعة عن تلك الأصول  
أو غير متعارفة ، وهذا ما سنجده مؤكداً عند تناول اسس المجاز وضوابطه  
لا سيما عند القاضي عبد الجبار نفسه .

ولا مجال هنا للتوسع في تعريفات المجاز وتحديد ابعاده فهذا مما  
تصدت كتب البلاغة إلى بيان أثره في تصوير دلالات النص القرآني  
ودوره في هذا الخطاب وتقسيمات المجاز وأنواعه وصوره القرآنية<sup>(٢)</sup> .  
**ثانياً - اسس توظيف المجاز في فهم النص وضوابطه  
عند المعتزلة :**

تعدد الاشارات التي تتضمن بيان جملة من الأسس والضوابط المتحركة في  
تحديد المجاز ، وكيفية الاستفادة منه في فهم النص القرآني عند متكلمي  
المعتزلة . وسياحاول البحث استخلاصها اجمالاً ، بالاستفادة من كتب المعتزلة  
أنفسهم ، او من الدراسات التي تناولت جهودهم الكلامية والبلاغية وهذه الأسس  
والضوابط يمكن اجمالها في الآتي :

- ١ - تأكيد خصوصية اللغة العربية وبالتالي النص القرآني بها في  
الاحتواء على المسلكين في التعبير : الحقيقة والمجاز<sup>(٣)</sup> . وهذا ما يجعل  
معالجة النص في ضوء هذه الخصوصية تحتمى بالانتماء إلى ركائز فكرية  
مرتبطة بالواقع الفكري ومؤهلة لانعكاس مفاهيم الخطاب على أدائها ،  
وبالتالي تمثل ذلك الخطاب ، واستنتاج ، دلالاته وكشفها في جو من عدم  
الاغتراب عن النص ، وبيئته التي نزل فيها وهذه القضية لا يختلف عليها  
اثنان من متكلمي المسلمين ، أو الباحثين في العربية وبلاغتها .
- ٢ - تأكيد ضرورة الفصل بين الدالتين الحقيقية والمجازية ، وتحديد

---

(١) شرح الاصول الخمسة ٤٣٦ .

(٢) ظ عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ٢٨٠ وما بعدها دار المعرفة بيروت  
١٣٩٨هـ ١٩٧٨م وانظر ايضاً د . محمد حسين الصغير : مجاز القرآن خصائصه  
الفنية وبلاغته العربية دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٩٤م حيث قدم دراسة وافية في  
المجاز القرآني امعرض فيها ايضاً بعض جهود المعتزلة .

(٣) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٥٢ ، التراث النقدي  
وبلاغي للمعتزلة ٣٤٢ .

المصطلح تحديداً منهجياً لتحاشي الوقوع في الاختلاط سواء في ذهن المتكلم أم المستمع<sup>(١)</sup> لأن هذا الاختلاط وعدم التحديد المسبب له يعني تعويم تلك الخصيصة التعبيرية في لغة النص ينتج عنه تغييراً للاطر المنهجية المحددة للاستفادة منها في كشف دلالات النص ، بحيث تتحول الأحكام على ذلك النص ، أو تمثل دلالاته ، والقطع على مفاهيم معينة تنسب اليه أنها هي المراد ، إلى مصادرة لمرجعية النص وتهميشاً لدوره وأبعاده عن أداء مهمته الرسالية .

يعبر القاضي عبد الجبار عن هذه الضرورة ويضع لها معياراً فيقول<sup>(٢)</sup> :  
( اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل ان لا يراعى معناه كما يراعى ذلك في الحقائق ، لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة ، لأنه ان روعي معناه وجعل تابعاً له ، واجري حيث يجري معناه ، حل محل الحقيقة ) .

٣ - ينتج عن الخصيصة المبينة في نقطة (١) امكانية انتقال احكام الالفاظ بعرف الجماعة المتكلمة باللغة - بناء على القول بالمواضعة في أصل اللغة - فيجوز كما يرى القاضي عبد الجبار ( انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة ، وعن الحقيقة إلى المجاز وكل ذلك لا يوجب قلب المعاني )<sup>(٣)</sup> وهذا أمر يمثل ثمرة من ثمار عدم الخلط بين المصطلحين كما تبينت ضرورته في نقطة (٢) وهو دال من جهة أخرى على اصالة الاستعمالين المجازي والحقيقي في اللغة العربية .

٤ - تأكيداً للنقاط السابقة وتماشياً مع أصول التعبير العربي ، وكضرورة عقلية يفرضها تفاوت مراتب المخاطبين - وهي قضية اخذها الخطاب القرآني بعين الاعتبار - فإن حمل النص على الحقيقة أولى من حمله على المجاز والذي يلزم عنه تأويل النص ، وتفعيل دور المتصدي لفهمه ، من أجل كشف دلالاته ، ومع تفاوت المراتب - المشار اليه فليس المخاطبون كلهم مؤهلين لفهم النص مع كونه مجازاً - تتأكد هذه الضرورة يقول القاضي عبد الجبار معللاً ذلك : ( لأن اللفظة متى أمكن حمل معناها في كل موضع على حقيقة واحدة ، فحملها على فوائد مختلفة أو على المجاز في موضع والحقيقة في موضع آخر لا

(١) نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٢٩ .

(٢) المغني ٥ : ١٨٨ .

(٣) المغني ٥ : ١٧٢ ، ١٧٣ .

يجوز (١).

٥ - لا يعني ذلك، على الرغم من ضابطة النقطة السابقة في اولوية الحقيقة على المجاز، انكار خصائص المجاز في ابراز القيم التعبيرية في النص، وهو ما يتمثل عند المعتزلة في تأكيد خصوصية الاستعمال المجازي في التعبير عما تعجز الحقيقة عن التعبير عنه بحكم ثبات دلالتها وفقرها الایمائي<sup>(٢)</sup> وهذه القضية من الدواعي الاساسية في كون الخطاب احتوى على هذا الكم الكبير من الاستعمالات المجازية، وتفعيل المعتزلة لهذا الدور وانعكاسه على منهجهم في فهم النصوص بما غطى الكثير من معالجاتهم الآيات الكريمة استنباطاً لاصولهم الكلامية لتؤكد بذلك تطبيقاً نظرة المعتزلة إلى وظيفة المجاز في النص القرآني في ( اشارة التأمل العقلي والاجتهاد النظري الذي عدوه جزءاً من التكليف الغرض منه تعريض الناظر لمزيد من الثواب يزيد على ثواب المقلد ويربو عليه )<sup>(٣)</sup>.

٦ - تأكيداً لحدود المصطلح وربطاً للمجاز بأصوله وجذوره الانتمائية للغة العربية وقوانينها فإن المجاز لا يكون مجازاً بدون أن يكون له اصل في اللغة إذ أنه لما كان التجوز هو ( ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل )<sup>(٤)</sup> فإن كون اللفظ بحيث لا يجوز أن يستعمل الا في وجه واحد - يقتضي أنه هو الاستعمال الحقيقي - يعني بطلان المجاز أصلاً إذ لا يمكن ان يكون المجاز هو الأصل تأسيساً على ما تأكد في النقطة (٤)، ولذلك يؤكد القاضي اصالة الحقيقة التي بدونها يفقد المجاز اصل وجوده إذ يقول ( كون اللفظة مجازاً ولا حقيقة لها لا يصح في اللغة )<sup>(٥)</sup>.

٧ - تأكيداً لاصالة المجاز في العربية من وجه آخر وتوفيراً احتياطياً لسد الثغرات المحتملة في تاويلات المعتزلة وتوجيههم دلالات النص فلا بد من ربطها بالموروث اللغوي والخزين البلاغي في فنون اللغة وأساليبها التعبيرية الكثيرة يضع المعتزلة مظلة منهجية تربط تلك

---

(١) المصدر نفسه ٧ : ٢١٣ ( خلق القرآن ) تحقيق إبراهيم الايباري وزارة الثقافة والارشاد القومي .

(٢) ينظر د. نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٣٠ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٤٣٦ .

(٥) المغني ٧ : ١٣٠ .

التأويلات بالجذور ممثلة في سبق الاستعمال مع عدم القياس على نمطه نفسه - لأنهم يرفضون القياس في المجاز<sup>(١)</sup> - حيث يؤكدون أن كل وجه مجازي استعمله القرآن الكريم فلا بد من أن يكون له سبق استعمال عند العرب وإن عجزنا عن إيجاده واستحضاره .

ويعلق هذا العجز غالباً على الرواة وعدم نقلهم إياه ويرى القاضي عبد الجبار مؤسساً لأبعاد معيارية في ربط المجاز القرآني - على وفق المنظور والتحديد المعتزلي - باستعمالات العرب أن لذلك ثلاث حيثيات يمكن البناء عليها تتمثل في الآتي :

١ - ليس من الضرورة أن ما تكلم به العرب جميعه من المجاز أنه منقول البنا .

٢ - ليس من الضرورة أن ما لم نعرفه لم يكن معروفاً عند بعض العرب ، ولو أنقطع نقله لكان الكتاب - في الأخذ بنمطه - يدل عليه .

٣ - ليس من الضرورة أن يوجد في صريح كلامهم ما وجد في القرآن نفسه، لكنهم إذا تكلموا به جاز أن يخاطب تعالى به .

وينتهي من ذلك كله إلى أنه ( متى علمنا من قول رسول الله ﷺ ) مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله فلا مطعن ما مذكرناه بذلك )<sup>(٢)</sup> .

أن هذه الأسس والصواب وجدت طريقها إلى تشكيل ملامح معيارية على طبيعة المنظور الاعتزالي لدلالات النص القرآني ، ومن ثم على ملامح ذلك المنظور لأصول العقيدة المستمدة من هذا النص ، وأكثر ما تجلى ذلك في التأويل الذي مارسه المعتزلة منهجاً ثابت فرض طابعه على الاعتزال انطلاقاً من حتمية اللجوء إلى العقل وحاكميته على ماعداه كله، وضرورة تأويل ما يتعارض معه ظاهراً ، مادام استبعاد ذلك المتعارض - وهو هنا النص القرآني - غير ممكن لأنه يمثل مرجعية أخرى يفقد الأصل العقلي بدونها أهم استناداته ، ومعينه في تفصيل الأصول وتفريعها ، ودروها في استكمال صورة ذلك المنظور العقائدي .

ولما كان التأويل يقترب من المجاز حد التوحد في التعامل مع مقتضيات الدلالة الظاهرية ( الحقيقية ) في اللفظ للأصول ، بما يستلزم صرفها إلى

---

(١) المصدر نفسه ٥ : ١٨٨ .

(٢) المعني ٥ : ١٩٠ .

المجاز ، وبالتالي كشف دلالات النص في ضوء ذلك ، من خلال التأويل ، فإن هذه التحديدات والضوابط تتعكس أيضاً على التأويل ومسالكه وأساليبه عند متكلمي المعتزلة . وسنقف على ذلك لاحقاً بعد وقفه لامحيص عنها عند الركيزة الرئيسة في المنهج الاعتزالي ، والتي تتشابه عندها العلاقات والروابط والأسس التي مرت جميعاً ، وكان احتواء النص عليها أساساً ودافعاً مركزياً لاختيار مبدأ الصرف إلى المجاز وبالتالي طرح التأويل حلاً للخروج من التناقضات ، والتعارضات المحتملة للنص مع الأصول العقلية . هذا كله سيمثل مدخلاً إلى استبيان الملامح التطبيقية للمنهج المعتزلي ، ويضع البحث وجهاً لوجه مع مسلك المعتزلة في كشف دلالات النص القرآني .

## المبحث الثالث

### المحكم والمتشابه وفهم النص

#### توطئة :

من خلال ما مر بحثه من أسس ، وبيانه من أبعاد لبعض المفاهيم والمصطلحات ينكشف قسم من ركائز المنهج الاعتزالي ولا بد من استكمال البحث بالوقوف عند أهم الركائز الباقية القائمة على أساس الموقف من ( المحكم والمتشابه ) واتصال هذه الركيزة بعلاقات وروابط مع تلك الركائز السابقة للوصول إلى انتزاع تصور إجمالي عن منهج المعتزلة في فهم النص القرآني وهذا ما يقتضي بحث القضية في مجموعة محاور تمثل متكاملة مجمل موقفهم فيها تستحضر جهد المعتزلة في :

أ - تحديد مفهوم المحكم والمتشابه واستبيان وجودهما في القرآن ودلالات ورودهما فيه .

ب - موقفهم من إمكان علم المتشابه

ج - توظيف المفهومين في خدمة المنهج العقلي من خلال بيان :

١ - ضوابط التأويل ، ٢ - مزية المحكم على المتشابه ، ٣ - حكمة المتشابه وفوائده ، ٤ - حجية الاستدلال بالمتشابه وكيفية وصولنا من هذا كله إلى تفعيل المفهومين في خدمة المنهج المعتزلي وسلاحظ البحث بعد مسيرة طويلة مع مؤلفات المعتزلة التي تناولت نصوص القرآن واعتمدتها في التعرف على دلالات النص ، أو الاستدلال به ، أو الرد على آراء المخالفين اعتماداً عليه أن القاضي عبد الجبار كان المصدر الغالب في بيان تلك المحاور بسبب كثرة مؤلفاته القرآنية ، وتفرد في : كثرة ما بقي من تلك المؤلفات ، مؤلفاته عموماً ، يعد أن ضاعت أغلب مؤلفات المعتزلة الآخرين ، وفي : اتجاهه الواضح إلى تركيز الاهتمام في النص القرآني وتكثيف جهوده في تناوله من نواح وحيثيات متعددة ومختلفة .

## أ - تحديد المفهومين :

من أقدم الاشارات الواردة في ربط المحكم والمتشابه بأصول المعتزلة - وان كان ذلك اجمالاً - ماورد عن القاسم الرسي الذي رتب على تقسيمه لاصول المرجعية في الفكر الاعتزالي إلى : العقل والكتاب والرسول ان لكل من تلك الاصول أصلاً وفرعاً .

فالكتاب أصله المحكم وهو عنده : الذي لا اختلاف فيه ، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتنزيله .

وأما فرعه فهو المتشابه وهو ( مردود إلى أصله الذي لا أختلاف فيه بين أهل التأويل )<sup>(١)</sup> . وكان الرسي في هذا الاجمال في تحديد المتشابه يشير إلى أن المتشابه ما اختلف فيه استناداً إلى تعريفه قسيمه ( المحكم ) وقد التفت د. نصر أبو زيد إلى ما في هذا التحديد عن الرسي من أولوية محاولة الربط بين قضية المحكم والمتشابه وأصول الاعتزال<sup>(٢)</sup> .

ويرى الباحث فيها أول اشارة - عند المعتزلة - إلى المبدأ المهم الذي اسس له القرآن كركيزة منهجية لفهم نصوصه بجعل المحكم الأصل الثابت الذي يرد اليه المتشابه وهذه الاشارة إلى كون المتشابه فرعاً له وستقف عندها عند بيان مزية المحكم على المتشابه .

الا أن أكثر تفصيل واهتمام نالته قضية المحكم والمتشابه تمثل عند القاضي عبد الجبار الذي الف فيها كتاباً ضخماً من جزئين هو ( متشابه القرآن )<sup>(٣)</sup> . ونجد أن المفهوم عنده يأخذ شقين من الدلالة نبه عليهما القرآن الكريم واستفاد القاضي ذلك كما استفاده غيره<sup>(٤)</sup> :

**الشق الأول :** كون القرآن ينقسم على قسمين آيات محكمة وأخرى متشابهة وهو المعنى الذي يمثل ركيزة مهمة في أي منهج لفهم النص عند المتكلمين . وجاءت الآية الكريمة قوله تعالى : { منه آيات محكمات هن

(١) اصول العدل والتوحيد ( رسائل العدل والتوحيد ) ١ : ٩٧ .

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ١٦٤ .

(٣) طبع بتحقيق عدنان محمد زرزور في قسمين ، دار التراث القاهرة ١٩٦٩م .

(٤) راجع فصل ( الإمامية ) : مطلب المحكم والمتشابه عندهم وسيرد تفصيل رأي

الأشعرية في الموضوع في الفصل الثالث من هذه الرسالة

ام الكتاب وآخر متشابهات ... { (آل عمران/٧) مصورة لهذا التقسيم ومؤكدة إياه.

**الشئ الثاني :** وصف القرآن بأجمعه أنه محكم وأنه متشابه وهذا الوصف يخرج من ساحة الاهتمام المركزي عند القاضي عبد الجبار بل عند متكلمي المذاهب الإسلامية كلهم لأنه انما يتعلق ببيان جوانب الاعجاز في النص وليس بمؤثر مباشرة في توجيه اسس المنهج الكلامي .  
يعرض القاضي عبد الجبار اعتراض من يسأل عن صحة التقسيم الأول مع استحضار الوصف الوارد في الشق الثاني فيقول<sup>(١)</sup> : ( فان سأل سائل فقال : كيف يصح ماذكرتموه وقد وصف عز وجل القرآن كله بأنه محكم بقوله تعالى : { الر كتاب احكمت آياته } (هود/١) .

ووصف جميعه بأنه متشابه بقوله : { الله نزل أحسن الحديث متشابهاً } (الزمر/٢٣) وهذا يمنع ماذكرتموه من انقسام القرآن على القسمين اللذين ذكرتموهما ؟

تتمثل في جواب القاضي عبد الجبار اشارتان مهمتان في موقفه من القضية :  
**الأولى :** ان التقسيم الذي جاء في الشق الأول انما هو تقسيم يستمد اهليته وصحته من الكتاب نفسه فيقول ( ان الذي ذكرناه من ان فيه محكما ومتشابهاً قد ورد الكتاب بصحته في قوله عز وجل : { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وآخر متشابهات }<sup>(٢)</sup> (آل عمران/٧) كما استند الوصف للقرآن بأجمعه إلى الكتاب .

**الثانية :** أن المراد بالشق الثاني في وصف القرآن بأجمعه بالاحكام والتشابه مختلف تماما في معناه عن الشق الأول وضرورة الفصل بين المفهومين لبلورة اسس الانطلاق في فهم النص من خلال تحديد المصطلح بوضوح لذلك فهو يحدد المراد بالاحكام والتشابه في الأيتين المعترض بهما على التقسيم بأن ( وصف جميعه بأنه محكم ليس المراد

(١) متشابه القرآن ١ : ٢٠ .

(٢) المصدر نفسه .

منه ما قدمناه (( الشق الأول )) وإنما اريد به أنه تعالى أحكمه في باب الإعجاز والدلالة على وجه لا يلحقه خلل ، ووصفه جميعه بأنه متشابه المراد به أنه سوى بين الكل في أنه أنزل على وجه المصلحة ودل به على النبوة ، لأن الأشياء المتساوية في الصفات المقصود اليها يقال فيها متشابهة ، فإذا صح ذلك لم يطعن ما ذكره السائل فيما قدمنا ذكره من حقيقة المحكم والمتشابه <sup>(١)</sup> .

ونعود إلى مفهوم المحكم والمتشابه بمعناه الأول والذي اختلف فيه كثيراً لنتبين موقف المعتزلة في هذا التحديد . فاقدم الاشارات إلى تحديد المحكم والمتشابه ومعناها عند أقطاب المعتزلة ما ينقله الأشعري (ت ٣٣٠هـ) عن واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (ت ١٤٣هـ) اللذين يحصران دلالة المحكم والمتشابه في الوضوح والخفاء فالمحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق : كقوله تعالى : { ومن يقتل مؤمناً متعمداً } (النساء/٩٣) وما أشبه ذلك من أي الوعيد وقوله تعالى :

{ وأخر متشابهات } نقول : ( أخفى الله عن العباد عقابه عليها ، ولم يتبين أن يعذب عليها كما بين في المحكم منه ) <sup>(٢)</sup> . ويلاحظ د . علي سامي النشار أن تفسير واصل هذا اثر في نظرة من جاء بعده بحيث دفعهم إلى بحث القضية في ضوء تفسيره إياها <sup>(٣)</sup> .

وهذا ما يلاحظ على فهم أبي بكر الاصم ( من طبقة أبي الهذيل العلاف ) (توفي بعد ٢٦٦هـ) <sup>(٤)</sup> . الذي انطلق من أصل الوضوح والخفاء أيضاً في تحديده المحكمات من الآيات أنها تعني (حججاً واضحة لاجابة لمن يتعمد إلى طلب معانيها كنحو ما اخبر عن مشركي العرب أنه خلقهم من النطفة ، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأباً وما أشبه ذلك، فهذا احكم كله، فقال : قال الله سبحانه: { آيات

(١) متشابه القرآن ١ : ٢٠-٢١ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٩ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة العربية ط ١ ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ : ٢٨٩ منشأة المعارف / الاسكندرية ط ٢ ١٩٦٢م .

(٤) المصدر نفسه .

**محكمات هن ام الكتاب** { (آل عمران/٧) أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد(ﷺ) حق من عند الله سبحانه<sup>(١)</sup> .

أما المتشابهات في قوله تعالى : { **وأخر متشابهات** } فهي كنحو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ، ويأتي بالساعة وينتقم ممن عصاه ، أو ترك آية أو نسخها مما لا يدركونه إلا بالنظر ، فيتركون هذا أو يقولون : إننا بعذاب الله ، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن الله أن يعذبهم متى شاء ، وينقلهم إلى ما شاء<sup>(٢)</sup> .

أما الاسكافي ( أبو جعفر محمد بن عبد الله ٢٤٠ هـ ) فإن له منحي آخر مقاربا نوعاما في المفهومين ، يتعلق بوحدة الدلالة أو تعددها مع الاحتمال فالآيات المحكمات : هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة<sup>(٣)</sup> .  
أما المتشابهات في الآية فهي : ( الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة )<sup>(٤)</sup> .

وسنجد ان لهذا المنحي عند الاسكافي أثره في تحديد المفهومين عند من جاء بعده لا سيما القاضي عبد الجبار ( ت ٤١٥ هـ ) .  
فلقاضي عبد الجبار يقيم رؤيته لحقيقة المحكم والمتشابه على أساس يتمتع بمظلة مرجعية اللغة وقوانينها ، موجها دالات المفردة على وفق أصولها ، مع ملاحظة ان نظره أثناء ذلك لم يغيب عن دلالة المفردة نفسها في النص القرآني ، فهو يستعرض الأقوال في حقيقة المحكم والمتشابه بطريقة عرض الآراء في سبيل الاعتراضات التي تستوجب منه ردا يتمثل فيه ببيان رأيه هو . ففي جوابه على اعتراض مفترض حول معنى المتشابه يستند على الأقوال الكثيرة في حقيقته<sup>(٥)</sup> . يقول القاضي : ( ان المحكم انما وصف بذلك لان محكما احكمه ،

(١) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٩ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٧٠ .

(٣) المصدر والصفحة انفسهما .

(٤) المصدر والصفحة انفسهما .

(٥) من تلك الأقوال التي يوردها : فيهم من قل أن المحكم هو الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه هو القصص والأمثل ، وفيهم من قل أن المحكم هو ما بين لنا مقلده وشروطه من الأحكام والمتشابه هو ما لم يبين حاله من الصغائر والكبائر إلى غير ذلك من الخلاف ظ : متشابه القرآن ١ : ١٩٨-١٩٩ . وينظر تفصيل الآراء فيها عند السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ٢ :

كما ان المكرم انما يوصف بذلك لان مكرماً ما أكرمه ، وهذا بين في اللغة ، وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط ، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته<sup>(١)</sup> . فهو هنا يشير إلى استبعاد المعنى العام للأحكام في دلالاته الاعجازية من جانب ، ومن جانب آخر يجلو خصيصة المحكم المرجعية من حيث صدوره عنه تعالى بهذا الوصف العام فضلاً عن معناه الخاص كقسيم للمتشابه مهيناً بذلك السبيل إلى بناء قانون عام يحكم مجمل الموقف من المحكم والمتشابه في مجال معالجة النصوص المتشابهة ويؤكد أصالة المحكم وستعرض له لاحقاً والمهم أنه بعد أن يستعيد الوجوه المطروحة في معنى المحكم يطرح رأيه المستند إلى أرضية من قوانين عقلية ولغوية تتصل بنظرية المعتزلة العامة في أصل اللغة كمواضعة بين الناطقين ، أو بالتعارف أو بشواهد العقل فالمحكم يجب أن يراد به ( أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي ان توقيعه على وجه لا يحتمل الا ذلك المراد في أصل اللغة أو بالتعارف أو بشواهد العقل ، فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكماً )<sup>(٢)</sup> .

ومن أمثلة هذا التحديد المعياري قوله تعالى : { قل هو الله أحد . الله الصمد } (الاخلاص/١-٢) ونحو قوله تعالى : { ان الله لا يظلم الناس شيئاً } (يونس/٤٤) وما شاكله<sup>(٣)</sup> .

أما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل على صفة تشبته على السامع من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به ، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف<sup>(٤)</sup> . ومما تتحقق هذه المعيارية فيه (( كونه متشابهاً )) نحو قوله تعالى : { ان الذين يؤذون الله } (الأحزاب/٥٧) إلى ما شاكله .

(١) متشابه القرآن ١ : ١٨-١٩ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ١٩ .

(٣) المصدر والصفحة انفسهما .

(٤) المصدر والصفحة انفسهما .

وتفصيل هذه الأبعاد المعيارية للتشابه تتمثل في أن ( ظاهره يقتضي ماعلمناه محالاً ، فالمراد مشتبهه ، ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات )<sup>(١)</sup> .

في هذا التحديد تبيين ملامح مرجعيتين مهمتين يلمح القاضي عبد الجبار بأولاهما إشارة وذلك في قوله ( ماعلمناه محالاً ) ويقصد بها الأصول العقلية التي يستند إليها في تحديد مايليق عما هو محال بعد أن تبين لنا صورة الربط بين الأصول العقلية للمعزلة وقضية المحكم والمتشابه والمرجعية الثانية هي في إشارته الصريحة إلى الرجوع إلى المحكمات كأصول ودليله في ذلك اللغة واستعمالات لفظ ( الام ) الذي جاء في صفتها فقوله تعالى :

{ هن ام الكتاب } يدل على ما ذكره في مفهوم المحكم والمتشابه ( لأنه جعل لها المزية على المتشابه وذلك لا يصح الا على الوجه الذي قلناه بدون ماحكينا (( أي الآراء التي نقلها في معناها )) )<sup>(٢)</sup> .

هذه المرجعية التي يجب رد المتشابه إليها لتحديد معناه ممثلة في ( المحكم ) هي القانون العام الذي طبع ظاهرة التأويل على وفق المسلك المعتزلي عموماً والذي كان لهم فيه اتجاه يكاد يتكرر عند المذاهب الكلامية كلها يتمثل في جعل كل ما يوافق أدلة المذهب وطروحاته من المحكمات وكل ما خالفها واستدل به الخصم - وان صح في أحيان كثيرة - من المتشابهات التي لا بد من تأويلها .

### ب - امكان علم المتشابه :

ينقل الأشعري اختلاف المعتزلة في علم المتشابه إلى قولين<sup>(٣)</sup> : فقال قائلون : ليس يعلم تأويل المتشابه الا الله ولم يطلع عليه أحد .

وقال قائلون : قد يعلمه الراسخون في العلم وان هذا القول (( الآية )) عطف وبالتالي امكان علمه للراسخين في العلم وهذا الأمر من اللوازم الضرورية لمجمل منهج المعتزلة وسلطة العقل المطلقة في ذلك المنهج والآفاق الواسعة التي خولوا إياه فاعلية الخوض فيها ، وهو كما يبدو الفريق الأرجح وهو ماثبت عند التتبع ، خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار ميلهم الكبير إلى التأويل من جهة ، ومن جهة أخرى عدم وصول الكثير من

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٧٠ .

مؤلفات اقطابهم وأغلب ما وصل مما نقله القاضي عبد الجبار ممثلاً لنفسه أو رأي غالبيتهم يتضمن ترجيح القول الثاني والذي يتبين عند القاضي بوضوح كما أن أسس المنهج العقلي عند المعتزلة تقتضي ساحة واسعة يخوضها العقل للوصول إلى أهم ركيزتين في ذلك المنهج هما : التوحيد للباري بالتنزیه المطلق عن مشابهة المخلوقين والعدل الإلهي بلوازمه المتعددة وأهمها إثبات الحرية والمسؤولية الفردية للإنسان وتنزيهه تعالى عن فعل القبيح .

وإذا أخذ بنظر الاعتبار أن النصوص القرآنية التي يستدل بها خصوم المعتزلة وأقعة - في ضمن معايير المعتزلة - في ساحة التشابه بما يتعارض مع أصولهم وأسسه العقلية وبالتالي ضرورة التأويل لتبئين لنا ضرورة مثل هذا من القضية .

ويميل موقف الباحث - لولا نص الاشعري<sup>(١)</sup> - إلى أن الموقف الوحيد الذي يمكن تصوره للمعتزلة في هذه القضية هو القول بإمكان علم الراسخين بتأويل المتشابه لأنه الأكثر انسجاماً وتوافقاً مع أسس موقفهم وبدونه يبقى الكم الهائل من التأويلات الواردة عنهم مكشوفاً بدون غطاء حماية يتمثل في الارتباط باهلية تضمنها مرجعية الكتاب نفسه ، أما الحثييات التفصيلية لهذا الموقف فلا نجد عند المعتزلة من يخوض فيها بالتفصيل الذي يرد عند القاضي عبد الجبار الذي يطرح رأيه من خلال استعراض الرأي المخالف الذي يحمله الاحتمالات المتعددة التي قد ترد في ذهن معترض موجود فعلاً أو وهمي يطرح اسئلة يستند إلى أصول القاضي عبد الجبار نفسه واسس المعتزلة عموماً ونلاحظ ان إثبات القاضي وبيانه لرأيه يمر من خلال

---

(١) ربما يطرح هنا نص الإمام يحيى بن الحسين وهو زيدي قريب من الاعتزال الذي يورده في رسالته في ضمن رسائل العدل والتوحيد ( أن القرآن محكم ومتشابه وتنزيل وتأويل وناسخ ومنسوخ وخاص وعام ... الخ ويقول في نهايته فإذا فهم الرجل ذلك أخذ حينئذ بحكم القرآن وأقر بمتشابهه ط : رسائل العدل والتوحيد : ١٠٧ ) .

ويرى الباحث انه لا دلالة في قوله هذا على انه مع الفريق الأول في القول بعدم علمه المتشابه لأن الإقرار به لا يستلزم القول بأنه لا يعلم بل ربما كان العكس صحيحاً وهو ما ماسنجد القاضي عبد الجبار بوجهه عند تأويله الآية على الوجهين المحتملين وغاية ما يمكن أن يفيد هذا النص جعل المحكم ذا مزية على المتشابه في ضرورة الرد اليه كما سنبجته لاحقاً .

مجموعة مفاهيم يقيم استدلالاته عليها في طريق الوصول إلى إثبات مايرى خلال رد شبهات الخصم ويمكن تلخيصها في :

١ - رد اعتراض الخصم المستند إلى التحديد الذي ألزم به القاضي نفسه للمتشابه والذي يقوم على كونه مما يمكن الاستدلال به ، حاله في ذلك كحال المحكم الا انه يحتاج إلى قرينة . وبما أن الخصم يرى أن ذلك يتم لوصح أن المتشابه يمكن أن يعرف المراد به وأن الغرض من انزاله يكون الايمان به فقط فكان على القاضي بيان هذا القول لأن الخصم اعتمده فقال ( ان المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله الا الله وهو الذي لا سبيل للمكلف إلى العلم به ، وانما كلف الايمان به وانما يفارق المحكم بأن لا يعلم المراد به كالمحكم ولا يصح كونه دلالة كما يصح ذلك في المحكم )<sup>(١)</sup> ان صحة هذه الاعتراضات تعني هدما لاسس مهمة في النظر العقلي تجاه النص وهو طريق اختياره المعترلة منهجاً وهذا الفرض يستلزم نفي اهلية المتشابه للاستدلال فيبطل بذلك الوجه الذي قدمه أو يقول في المتشابه أن لا يمكن أن يعلم المراد به فيؤدي إلى كونه عز وجل عابثاً في انزاله إياه - تعالى الله عن ذلك - والفرضين يخالفان اعتراض الخصم وإثبات قوله هو بإمكان علم المتشابه ، وهذا ما يتم عبر إثبات : أنه تعالى لا يفعل الا لغرض يرجع إلى المكلف لأنه تعالى يستحيل عليه المنافع والمضار فانما قصد بخطابه نفع المخاطب كما يقصد بسائر افعاله مصالح العباد وقد ثبت أن النفع لا يقع بالخطاب بجنسه ولا بسائر صفاته وإنما يقع به لامر يرجع إلى معناه ولذلك يقبح من احدنا إذا كان غرضه افهام غيره ومخاطبته ان يخاطبه بالزنجية مع تمكنه من ان يخاطبه بالعربية ولا سبيل له إلى معرفة الزنجية البتة . فاذا صح أنه تعالى خاطب بلغة مخصوصة ، وغرضه نفع المكلف ... فلا بد في جميع كلامه من أن يكون دلالة يمكن أن يستدل بها على المراد )<sup>(٢)</sup> .

ثم يبين ما يلزم من قول الخصم فيقول ( ولو جوزنا والحال هذه في بعض خطابه أن لا يكون عز وجل أراد به ما يصح من المكلف أن يعرفه ، لجوزنا ذلك في سائره . وذلك يوجب أن لا يوثق بشيء من خطابه وأن

(١) متشابه القرآن ١ : ١٣ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ١٣-١٤ ( بتصرف ) .

يكون عابثاً في ذلك ، وأن لا يكون بينه وبين أن يخاطبنا - ونحن عرب - بالزنجية فرق وفساد ذلك يبطل هذا القول (١).

أما قول المعترض بأن الواجب في المتشابه هو الايمان به فقط بدون الحاجة إلى معرفة المراد منه - وهو موقف مطروح عند اتجاهات أخرى سادت في عصر القاضي (٢) - فإنه ينطلق في رده من لوازم الايمان المتعلقة به وأهمها البيان للوجه الذي يتعلق به الايمان فيقول ( فاما قول من يقول إن الواجب في المتشابه الايمان به فقط فذلك بعيد لأنه يجب أن يعلم على أي وجه يصح أن يخاطب عز وجل به ، ثم يؤمن المكلف به على ذلك الوجه ، وإن كان المخالف يقول : أنه نؤمن بأنه من كلامه تعالى وأنه لم يرد به شيئاً فهو الذي بيننا فساد ) (٣) لأنه يستلزم العبث وحاشاه تعالى عن ذلك .

كما يرد قول من قال ( نؤمن أنه قد اراد به ما للمكلف فيه نفع ولا يمكنه أن يعرف ذلك فهذا يوجب كونه عابثاً وكأنه أوجب على الخلق في المتشابه أن يعتقدوا فيه أنه لافائدة فيه ويتعالى الله عن ذلك ) (٤).

ودليله على هذا الرأي يستمد من الكتاب الذي يؤكد لنفسه أهلية البيان والكفاية مما لا يتفق مع كون المتشابه مما لا يعلم فيقول : ( وكتاب الله عز وجل ينطق بما قلناه لأنه قد بين أنه أنزله فيكون شفاء وهدى ورحمة ، وبيّن أن فيه البيان والكفاية واقعة به ، ولو كان لا يفهم به المراد لم يصح ذلك فيه ) (٥).

٢ - توجيه المراد بالآية على الاحتمالين : فعلى الاحتمال الأول وهو العطف الذي يؤيده فإن معنى الآية أنه تعالى كأنه قال : وما يعلم تأويله إلا الله وإلا الراسخون في العلم ، وبيّن أنهم مع العلم بذلك يقولون آمنا به في أحوال علمهم به يكمل مدحهم ، لأن العالم بالشيء إذا أظهر التصديق به فقد بالغ فيما يلزمه ، ولو علم وجحد كان مذموماً (٦).

وأما الاحتمال الثاني فإن توجيه القاضي عبد الجبار له يقوم على أساس

---

(١) متشابه القرآن ١ : ١٤ .

(٢) راجع فصل الإمامية الموقف من المحكم والمتشابه .

(٣) متشابه القرآن ١ : ١٤ .

(٤) المصدر نفسه ١ : ١٤ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ١٤ .

(٦) المصدر السابق نفسه ١ : ١٥ .

تحديد المراد بمصطلح التأويل حتى مع القول بالاستئناف للواو فيرى أن المراد به هنا المتأول لأنه قد يعبر بأحدهما عن الآخر ولما كان المعلوم من حال المتأول انه ( يوم القيامة والحساب ومقادير العقاب أنه عز وجل يختص بالعلم به وبوقته لأن تفصيل ذلك لا يصلحه أحد من العباد . فعلى هذا القول لا يجب أن يكون المتشابه مما يعلم المكلف تأويله )<sup>(١)</sup> .

٣ - استفادة سياق الآية في تأكيد ارجحية رأيه المختار إذ يلزم من خلافه إلزامات تتعارض مع السياق إذ لو كان المراد ان المتشابه لا يعلم وأن سائر المكلفين أنما كلفوا الايمان به لم يكن لتخصيصه العلماء بالذكر معنى ( لأن غير العلماء لا يلزمهم ما يلزم العلماء فلما قال [ والراسخون في العلم يقولون أمانا به ] فخصهم بذلك ، علم أن المراد به ، : أنهم لما علموا المراد بالمتشابه صح منهم الايمان به فخصهم بالذكر دون غيرهم )<sup>(٢)</sup> .

كما أن ذلك معارض لسياق الآية من وجه آخر اذ لولا صحة هذا التأويل لموقف الراسخين في الايمان مع العلم به لم يكن لجعله تعالى المحكم أصلاً للمتشابه معنى إن لم يلزم الا الايمان به . ولولا صحة ذلك لم يكن لزمه من يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة معنى لأنه كان يجب في كل من أتبع المتشابه لا ابتغاء الفتنة ، علم أن من أتبع المتشابه للدين وعلى الوجه الصحيح يكون محموداً )<sup>(٣)</sup> .

والنتيجة النهائية التي يوظف من خلالها المحكم والمتشابه ليوافق أصول المعتزلة والقاضي عبد الجبار تتمثل في أن ذلك كله ( يبين أن ليس في كتاب الله عز وجل شيء الا وقد أراد عز وجل به ما يمكن المكلف أن يعرفه وإن اختلف مراتب ذلك (( رسوخاً أو أقل )) ففيه (( أي الكتاب )) ما يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد بظاهره ، وفيه ما يحتاج إلى قرينة على الجملة ، وفيه ما يحتاج إلى قرينة مفصلة )<sup>(٤)</sup> .

(١) المصدر نفسه ١ : ١٥ ، وينظر : توجيه الاحتمال في : المغني ١٦ : ٣٧٩ . (عجز القرآن) .

(٢) متشابه القرآن ١ : ١٥ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ١٦ .

(٤) المصدر نفسه .

## ج - توظيف المفهومين في خدمة المنهج العقلي :

### ١ - ضوابط التأويل

يحيط القاضي عبد الجبار عملية التأويل بحزام امان حماية لاسسها العامة وابعاداً للمتطفلين عليها لكي لا يكون القول بامكان علم المتشابه طريقاً سالكا لكل من تصور نفسه مؤهلاً لذلك بادعاء تحصيل صفة الرسوخ في العلم ، وهي صفة يرى كل من أول الآية على العطف في الواو أن اتجاهه مؤهل لها .

ونلاحظ أن أبعاد رؤيته للتصدي لعملية التأويل توجّه من خلال تحكيم أبعاد المنهج المعتزلي العقلاني الطابع الذي يستحضر مرجعيات المعتزلة الكبرى كما يستحضر سياق الآية وضرورة اعتبار بنية المنظور القرآني لامكان الكشف عن المتشابه ممثلاً في تحديد مرجعية أولى هي الرد إلى المحكم بعد إرساء مجموعة أركان المصطلحين ( المحكم والمتشابه ) للتفريق بينهما معيارياً ومن ثم امتلاك المعرفة الضرورية بأصول عملية فهم أي نص ذي طابع ديني ممثلة في العلم بأحكام الشرع وأدلة الفقه والكتاب والسنة والاجماع مع جمع ذلك كله إلى أهم أركان المنهج الذي يراه ضرورة لكل متصد لفهم النص متمثلاً في معرفة مبدائي التوحيد والعدل وهذه النقطة بالذات يرى الباحث أنها تستفاد من ربط مجموع هذه الاشتراطات ببعضها من جهة ومن جهة أخرى وهي الأهم أن القاضي عبد الجبار ترك تناولها في كتابه ( متشابه القرآن ) ذي الطابع التفسيري الذي احتوى اصولاً مشتركة ليفرد لها بحثاً خاصاً في ( شرح الأصول الخمسة ) كأنه يشير بذلك إلى صلة القضية عموماً بأصول المعتزلة الكلامية ، ومضيفاً صفة الأهلية وتحقق الاستعداد عند القائلين بتلك الأصول الخمسة للتصدي لعملية التأويل وكشف دلالات المتشابه وبالتالي اضماء كامل المشروعية على تأويلات المعتزلة للنصوص القرآنية ، ولنلاحظ نصه الذي يورد فيه هذه

الأوصاف المخصوصة لمن أراد الاتصاف بأهلية كشف دلالات النص إذ يقول : ( اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية ، عالم يعلم معها : النحو والرواية والفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه التي هي أدلة الفقه ، والكتاب والسنة والاجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك ، ولن يكون عالماً بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله وبأدلة الشرع وأحكامه . وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما ، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى . ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز إعتقاداً على : اللغة المجردة ، أو النحو المجرد أو الرواية فقط )<sup>(١)</sup> ثم يضع معياراً لطبيعة العلاقة بين المحكم والمتشابه المحكومة برد المتشابه على المحكم كأنه يختم بيانه بتطبيق على الأسس والضوابط التي أقرها فيقول : ( يبين ما ذكرناه ويوضحه أن المفسر لابد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى : { ليس كمثله شيء } (الشورى/١١) وقوله : { وقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس } (الاعراف/١٧٩) إلى قوله { وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون } (الذاريات/٥٦) وهكذا الحال في غيرهما من الآيات المتشابهة والمحكمة فهذا هو الذي يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف )<sup>(٢)</sup> .

(١) شرح الأصول الخمسة ٦٠٦-٦٠٧ .

(٢) المصدر نفسه

## ٢ - مزية المحكم على المتشابه :

ان أجلى ما يمكن تلمسه من تصور المعتزلة لمزية المحكم على المتشابه تمتد جذورها التأسيسية إلى أوائل المعتزلة ممثلة في إشارة القاسم الرسي إلى كون المحكم أصلاً للكتاب لا يقع فيه الاختلاف<sup>(١)</sup> وهي الحيثية التي تميزه من المتشابه وتجعله مهيمناً عليه وتفرض المقايسة للفرع على الأصل والتقيد بحدود مرسومة تنطلق من الأصل وتنعكس على الفرع وبالتالي فان أي تفعيل للفرع أو تعامل معه في محاولة كشف دلالاته والاستضاءء بها في التعرف الى العقيدة محكمة بالخطوط العامة للمحكم وضرورة دفع أي تعارض ظاهري معه وهو يرى ان اغفال هذا الرد أو انكاره يترتب عليه الوقوع في مغبة التشبيه ، فقد انكرت الحشوية من أهل القبله رد المتشابه إلى المحكم وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعضه الاخر وان كل آية واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها ولذلك ماوقعوا في التشبيه وجادلوا عليه لما سمعوا من متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التي جاءت بنفي التشبيه<sup>(٢)</sup> .

هذا التأسيس نلاحظ له ملامح أخرى عند الإمام يحيى بن الحسين الزيدي الذي بلور هذه الرؤية العامة للمعتزلة في صورة قيادة النص المحكم ( الإمام ) للمتشابه ( المأموم ) حيث يرى أنه إذا فهم كون القرآن محكماً ومتشابهاً وناسخاً ومنسوخاً وخاصاً وعاماً<sup>(٣)</sup> .. الى غير ذلك ( أخذ حينئذ بمحكم القرآن ، وأقر بمتشابهه ، أنه من الله ، كما قال الله سبحانه : { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ... }

(١) رسالة اصول العدل والتوحيد (في ضمن رسائل العدل والتوحيد ) ١ : ٩٧ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ٩٧-٩٨ .

(٣) رسائل العدل والتوحيد ٢ : ١٨٨ .

فلذلك جعل المحكم اماما للمتشابه<sup>(١)</sup> ولتأكيد هذه الإمامة يورد مجموعة آيات يراها محكمة تقع في باب الرؤية كقوله تعالى : { ولم يكن له كفواً أحد } (الاخلاص/٤) وقوله : { ليس كمثله شيء } (الشورى/١١) وقوله : { لا تدركه الأبصار } (الانعام/١٠٣) ثم يورد آيات أخرى تقع في باب التشابه كقوله تعالى : { من كان يرجو لقاء ربه } (الكهف/١١٠). ويرى أن هذه التشابهات لا بد من أن تأتم بالمحكمات بالعرض عليها لكشف المراد بها وتوجيه معنى ظاهرها وطريقة ذلك أنه يفسر الآية الأولى بأن المراد ( ان الوجوه يومئذ تكون ناضرة مشرقة ناعمة ، إلى ثواب ربها منتظرة )<sup>(٢)</sup> .  
وعلى أن المراد من رجاء لقاء الله في الآية الثانية هو رجاء لقاء ثوابه<sup>(٣)</sup> .

ونجد أن هذه القضية تاخذ عند القاضي عبد الجبار حيزاً مهماً لما تمثله من أثر في استفادة أصالة المحكم ، وبالتالي تمثل قضية لا بد من ترسيخ ركانتها بقوة للانطلاق بعد ذلك مع النصوص وممارسة التأويل في ضوء الاستناد إلى حاكمية العقل المستندة إلى النص في هذا الإطار تحديداً. ويبني القاضي انتزاعه لأبعاد مزية المحكم على التشابه من خلال استبيان ما يتفقان فيه وما يفترقان بعد تثبيت حصول هذه المزية فعلاً ، وتأكيد أن وجود الاختلاف لا ينقض - كما قد يعترض معترض - الأصل الذي يقول به المعتزلة في ( أن جميع كلامه تعالى سواء في أنه انما يدل بعد أن يعرف عز وجل أنه حكيم ، وإذا كان كذلك فما الفائدة في الفصل بين المحكم والمتشابه )<sup>(٤)</sup> كما أنه لا يخالفه للاجماع الذي يقول بكون المحكم أصلاً للمتشابه وأن له من الحظ ما ليس للمتشابه كما

(١) المصدر نفسه ٢ : ١٩٣

(٢) رسالة : أصول العدل والتوحيد ( ضمن رسائل العدل والتوحيد ) ٢ : ١٩٣ .

(٣) المصدر نفسه ٢ :

(٤) متشابه القرآن ١ : ٦ .

نطق كتاب الله فقال : { منه آيات محكمات هن ام الكتاب {  
(ال عمران/٧) .

وتوجيه القاضي للقضية ورد الاعتراض يقوم على أن ما يقوله في هذا الباب لا ينقض ما ذكرناه من الأصل ولا يخرج عن الاجماع والكتاب وذلك أن المحكم كالمتشابه من وجه ، وهو يخالفه من وجه آخر <sup>(١)</sup> .

فوجه الاتفاق بينهما يتعلق بطبيعة الاستفادة منهما في الاستدلال التي يحكما أصل واحد يتساويان فيه هو الذي يمثل الطابع المنهجي للاعتراف القائم على أساس دليل العقل والذي يرتبط به المحكم والمتشابه من خلال هذه الحيثية تحديداً حيث يقول القاضي في تصوير ذلك : فلما الوجه الذي يتفقان فيه فما قمتنا من أن الاستدلال بهما أجمع لا يمكن الا بعد معرفة حكمة الفاعل وأنه لا يجوز أن يفعل القبيح <sup>(٢)</sup> . وهذا الأمر يرتبط بدليل العقل وارتباطه بالسمع من جهة أخرى يفهم من خلالها اتفاقهما وذلك كونهما متساويين في اعجازية الخطاب اذ ( ان خطابه لما لم يمكن أن تعلم صحته الا بالمعجز ولم يميز ذلك بين المحتمل من كلامه (( المتشابه )) وبين المحكم منه حلا محلا واحدا في هذا الباب <sup>(٣)</sup> .

اما الاختلاف بين المحكم والمتشابه فهو في الحقيقة ما تتبين من خلاله مزية المحكم على المتشابه وهذا الاختلاف يتبين من خلال :

أ - أن دلالة المحكم على ما يدل عليه تتحقق بمجرد معرفة طريقة الخطاب والعلم بالقرائن وذلك لما كان المحكم (في موضوع اللغة أو لمضامنة القرينة لا يحتمل الا الوجه الواحد) <sup>(٤)</sup> .

اما المتشابه فليس كذلك لأنه لا يكفي لدلالته على ما يدل عليه أن يكون السامع ( يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم او دليل العقل ) <sup>(٥)</sup> أي ان يتمتع السامع بالقدرة على تمثيل تحقق المرجعيتين لتحصيل دلالة المتشابه على المراد وهما الرد إلى المحكم كاصل ومن ثم موافقة أدلة العقل ودليل صحة ذلك ( أنه عز وجل بين في المحكم أنه أصل للمتشابه فلا بد أن يكون العلم بالمحكم أسبق ليصح جعله

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) متشابه القرآن ١ : ٦ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ٧-٦ .

أصلاً له ولا يتم ذلك الا على ماقلناه<sup>(١)</sup> .

ب - التفريق من حيث كون المحكم والمتشابه متحققين في الأصول أم الفروع فمقد التحقق في الأصول فهما متفقان في الارتباط بطابع الاعتزال المنهجي الثابت وهو أن يبنيا على أدلة العقل أصلاً ( لأنه لا يصح ممن لم يعلم أنه جل وعز واحد حكيم لا يختار فعل القبيح أن يستدل أنه جل وعز بهذه الصفة بكلامه فالمحكم في هذا الوجه كالمتشابه )<sup>(٢)</sup> .

ولكنهما في هذا الاطار ( العقلاني ) نفسه يختلفان عند محاولة تفعيلهما في اطار إقلمة الحجة على المخالف لاصول التوحيد والعدل اذ أن المخالفين في التوحيد والعدل يمكن أن نحاجهم بنكر المحكم ونبين مخالفتهم ما أقرؤا بصحته في الجملة (( كونه متفق على واحدية المراد فيه )) ويبعد ذلك في المتشابه<sup>(٣)</sup> . وعند التحقق في الفروع فان مزية المحكم واضحة ثابتة تتعلق بكون المحكم لا يحتمل الا وجهاً واحداً بينما المتشابه ليس كذلك اذ ( المراد به يشبهه على العالم باللغة ويحتاج إلى قرينة محددة في معرفة المراد به . ويلتفت القاضي عبد الجبار هنا إلى ضرورة منهجية تتمثل في تأسيس معيارية لتحديد الأحكام والتشابه وهذا ما يستدعي تأشير المرجعية المؤثرة في هذا التحديد هي اللغة من حيث دلالة المراد من اللفظ أم العقل ؟ ولما كانت اللغة تقتضي في أصل المواضعة أن كل كلمة تحتمل غير ما وضعت له بحيث تحتمل أكثر من مراد صار لازماً أنه ( لو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه )<sup>(٤)</sup> وليس ذلك الا دلالة العقل التي هي وحدها للاحتمالية فيها

### ٣ - حكمة المتشابه وفوائده

يستحضر القاضي عبد الجبار ما يمكن ان يتمسك به معترض يتمسك بظواهر الأمور من أعتراض على تضمن النص القرآني للمتشابه في الوقت الذي يلزم من القرآن - وهو الذي غايته البيان - أن يخاطب بالمحكم وهو الأولى في الحكمة والمصلحة وكيف يصح ذلك واحتواؤه عليهما معا يعني الاختلاف الذي نفاه تعالى عن كتابه بقوله : { ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً } (النساء/٨٢) وذلك كله يوجب القدح في

(١) المصدر نفسه ١ : ٧ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) متشابه القرآن ١ : ٨ .

القرآن وهذا ما يستوجب تلمس وجه الحكمة في ورود الخطاب متضمنا  
المتشابه حيث يطعن القاضي في اصل الاعتراض القائم على حيثية  
المصلحة وتعلقها بالمحكم فقط بدون المتشابه إذ يخالف هذا الرأي تماما  
( لأن المصلحة قد تتعلق بالمتشابه فقط، ومتى بين ذلك بطل ما  
أوردوه )<sup>(١)</sup>. وينبغي بيان هذه المصلحة عنده على مقدمات تتمثل في :

١ - ان الغرض من كتاب الله جل وعز التكليف وما يتصل به من ثواب وعقاب .

٢ - ان العلوم يجوز أن يكون الصلاح فيها أن تكون ضرورية وأن تكون مكتسبة .

٣ - ان الضرورية يجوز أن يكون الاصلاح الوصول اليها بمعاناة أو  
بدونها وكذلك المكتسبة يجوز أن يكون الصلاح أن ينجلي طريقها وأن  
يكون في أن يغمض ذلك ( وهكذا صارت العلوم في هذا الوجه بمنزلة سائر  
الأفعال التي يفعلها تعالى والتي يكلفناها )<sup>(٢)</sup> أي ان المصلحة فيها ربما يكون  
لها أكثر من وجه . وبعد أن يوفر القاضي عبد الجبار لرأيه ما يدعمه من  
وجود المثل والقياس عليه يصل إلى تثبيت تحقق المثلية في موضوع البحث  
حيث يستدل على فساد الاعتراض المخالف بأن المحكم لا يخرج عن ذلك ،  
حيث لا يلزم ان يأتي على وجه واحد ، مع تأكيد كونه محكما كله ، فكما أنه  
( ليس لأحد في نفس المحكم [كذا] )<sup>(٣)</sup> أن يقول : هلا جرى على طريقة  
واحدة في الوضوح - لأنه قد يختلف في هذا الوجه وأن اتفق الكل في أنه قد  
أحكم المراد به ، فكذاك ليس له أن يلزم في البيان السمعي أن يجعل بابا  
واحدا فلا يكون إلا محكما ولا في نسخه فلا يجعله إلا بابا واحدا )<sup>(٤)</sup> .

وأما وجه الحكمة فإنه - مع تأكيد مزية المحكم على المتشابه - الا أنه قد  
يكون للمتشابه ( مزية على المحكم في المصلحة )<sup>(٥)</sup> .

ومما يبين وجه المصلحة في ذلك أنه لو كان القرآن كله محكما  
( لكان الأكثر يتكلمون على التقليد ، لأنهم الآن يتكلمون على تقليده وفيه  
متشابه فكيف به لو كان جميعا محكما ؟ ومتى انقسم على الأمرين كان

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) كذا ورد والصحيح في المحكم نفسه

(٤) متشابه القرآن ١ : ٢٤ .

(٥) المصدر نفسه .

أقرب إلى أن يطلبوا الترخيص في أحدهما بالنظر والتفكير<sup>(١)</sup> . وهكذا يؤسس القاضي عبد الجبار على وجود المتشابه في القرآن منطلقات نبذ التقليد والدعوة إلى النظر وبالتالي تفعيل العقل في مواجهة المجاهيل والمتشابه مما تستحث به هذه المواجهة بطابع الغموض الذي يكتنفه والذي يلزم كشفه بالعودة إلى المرجعيات : الأصل ( المحكم ) وأدلة العقل وهذا أعمال نظر ونبذ تقليد وهو الأولى والأوثق ربطا بالمصلحة ولما ( ثبت أن الواجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالنظر والأدلة ويحرم عليه الرجوع إلى التقليد في ذلك .... فكل أمر يبعث على النظر ويصرف عن التقليد فهو أولى في الحكمة ، مما الأقرب فيه أن يدعو إلى التقليد )<sup>(٢)</sup> .

وهكذا صار الأولى والأصلح أن يأتي الخطاب بما هو أولى وأصلح فصار إنزاله عز وجل القرآن محكماً ومتشابهاً هو الأقرب إلى ذلك من وجوه ، فيجب أن يكون حسناً في الحكمة وأن يكون أولى من أن يجعله كله محكماً )<sup>(٣)</sup> .

وللمتشابه بعد ذلك فوائد جلية في تحقيق هذه المصلحة وغيرها وثبوت الحكمة من تضمن الخطاب له وتلمس تلك الفوائد عند القاضي عبد الجبار يدلنا بوضوح على سعيه بجهد ذووب إلى توطيد أركان سلطة العقل وتفعيل دوره وخلق أجواء التنوير المنطلق من كليات النص ولكن المستضيء بهدي دليل العقل . هذه الفوائد يمكن إجمالها في :

أ - حث سائر أهل المذاهب على النظر والتأمل في النص لأنهم منى ظنوا وجود ما يؤيد مقالاتهم ويدفع ما عند خصومهم - وهذا ما يحتمله المتشابه - صارت رغبتهم في النظر فيه أقوى وتأملهم له أعمق فيكون ذلك ( داعية للمحق إلى انشراح صدره ، وللمبطل إلى تأمل ما يزول به عن باطله . ولو كان جميعه محكماً لما حصل هذا الوجه )<sup>(٤)</sup> . فالقاضي عبد الجبار هنا يلاحظ مدى الفائدة التي يجنيها الواقع الفكري من إثارة استعدادات العقل المتمثل للنص للخوض في آفاقه والكشف عن دلالاته بما يعود بفائدة جلية للوصول إلى الحق .

ب - أن التعارض الظاهري الواضح بين دلالات المحكم والمتشابه يفتح

(١) المصدر نفسه ١ : ٢٩ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ٢٥ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ينظر المغني ١٦ : ٣٧٣ وينظر أيضاً شرح الاصول الخمسة ٦٠٠-٦١٠ .

الطريق امام أدلة العقل للدخول إلى ساحة البحث إذ أن وجودهما معاً في النص سيلجئ من يبتغي الحق والبصيرة إلى ( الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف بها الحق من الباطل فيعلم ان الحق في المحكم ، وأن المتشابه يجب حمله على ما يوافق المحكم )<sup>(١)</sup> .

ج - ان تضمن الخطاب لكليهما يمثل دعامة لحث الوعي عند اتباع أهل المذاهب وابعادهم عن التقليد ويبعد قاريء القرآن عنه فليس تقليده كلام الله تعالى في آية محكمة في نفي التشبيه كقوله تعالى : { ليس كمثله شيء } (الشورى/١١) بأولى من أن يقلده في آية خلافها متشابهة كقوله تعالى : { وجاء ريك والملك صفاً صفاً } (الفجر/٢٢) لذلك كله فإن انقسام القرآن الكريم على محكم ومتشابه ( يصرف عن التقليد لامحالة وما صرف عن التقليد المحرم وبعث على النظر والاستدلال فهو في الحكمة أولى ، فيكون وجود المتشابه في القرآن أولى<sup>(٢)</sup> .

#### ٤ - حجتيه في الاستدلال وكيفيته :

في هذا الاطار نجد القاضي عبد الجبار يمرر إلى المتصدي لفهم النص اشارات عديدة لكيفية تفعيل النص في تدعيم الدليل . وبالتالي كشف امكانيات التوافق مع النص ومواطن التقاطع مع أصوله لكي يتم تجنبها من جهة بالتوفيق بينهما ولتثبيت أركان مهمة لمنهج فهم متكامل في بناء منظور العقيدة خصوصاً في الأفاق التي لا ينهض بتفصيلها الا النص وحده من جهة ثانية ، وهذه ضرورة ملجئة إلى تعامل واع ومحسوب الخطوات ومنطقي التدرج في متابعة مستوى حركة النص المتصاعدة في كشف المنظور المركزي للعقيدة .

في هذا الاطار العام لانجد بين المفهومين ( المحكم والمتشابه ) فرقاً في الأهلية للاستدلال إذ أن القرآن هنا كله حجة ودليل في محكماته ومتشابهاته غاية الأمر أن المتشابه منه إنما يحتاج إلى زيادة معرفة السامع بالوجه الذي تقتضي المرجعيات : العقل ، المحكم ، اللغة أن يصرف اليه . بخلاف المحكم الذي يقف دالاً بنفسه على المراد لا يحتاج

(١) المغني ١٦ : ٣٧٣ ، ٣٧٤ وينظر أيضاً متشابه القرآن ١ : ٢٥ شرح الاصول الخمسة ٦٠١ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ٢٥ ، وينظر شرح الاصول الخمسة ٦٠٠ - ٦٠١ .

الا الى دلالة اللغة في بيان الوجه الذي وضع له ليحمل عليه .  
 فالمتشابه ( ليس كذلك فان الاحتجاج به يقع على خلاف الوجه الذي  
 يقع عليه المحكم )<sup>(١)</sup> . ويحتاج بيان كيفية الاستدلال منه إلى وجهين<sup>(٢)</sup> :  
 أحدهما يتصل بالخطاب نفسه وموضوعه ،  
 والآخر بما يدل عليه من الاحكام العقلية والسمعية .  
 إذ أن لهذين الاعتبارين تأثيراً في توجيه الاستقلال في الدلالة أم الحاجة  
 إلى غيره منها إذ ينقسم الخطاب في ذلك على ضربين<sup>(٣)</sup> :  
 ١ - المستقل بنفسه في الإنشاء عن المراد  
 ٢ - غير المستقل بنفسه فيما يقتضيه بل يحتاج إلى غيره .  
 وهذا الضرب الثاني له قسمان أيضاً :  
 أحدهما يعرف المراد به ويغير المستقل بنفسه بمجموعهما .  
 الآخر يعرف المراد به ويغير المستقل بنفسه بانفراده ويكون  
 هذا الخطاب لطفاً وتوكيداً .

والخطاب في هذين القسمين يحتاج في انكشاف دلالاته إلى قرائن ( قد  
 تكون متصلة سمعاً وقد تكون منفصلة سمعاً وعقلاً ) حيث يتضافر الدليلان  
 في إثبات المطلوب فالدليل العقلي وإن أمكنه هنا الانفصال ألا أنه كالمتمصل  
 في ( أن الخطاب يترتب عليه ، لأن قوله جل وعز: { يا أيها الناس أعبدوا  
 ربكم } (سورة البقرة/٢١) مع الدليل العقلي الدال على أنه لا يكلف من  
 لأقل له أكد في بابه من أن يقول : يا أيها العقلاء اتقوا ربكم )<sup>(٤)</sup> . أما  
 آليات الاستدلال وكيفية قيامه فيتبين من خلال طرح القاضي عبد  
 الجبار لها مجمل الرؤية العامة للمنهج الاعتزالي عموماً في التعامل  
 مع النص القرآني فإنه متى ورد الخطاب وأمكن حمله على ظاهره  
 عندما لا يتقاطع مع أدلة العقل وكان الخطاب ظاهراً في وضع اللغة  
 سواء أكان عاماً أم خاصاً ، وجب حمله على ما يقتضيه ذلك الظاهر  
 وهذا يلحق بالقسم الذي يستقل بنفسه في الدلالة من الكلام . ومتى  
 كان الخطاب ممتنع الحمل على الظاهر استوجب هنا النظر والتأمل

(١) ظ متشابه القرآن ١: ٣٢-٣٣ .

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٣ .

(٣) ظ المصدر نفسه ١: ٣٤ ( بتصرف ) .

(٤) المصدر نفسه ١: ٣٤ .

في أي الوجوه المحتملة يجب حمله عليها<sup>(١)</sup> . هذا النظر والتأمل كما يرى القاضي هو تلمس الملامح السابقة الذكر ( بأن تطلب القرائن على الوجه الذي ذكرناه )<sup>(٢)</sup> . ومن المؤكد أن النظر أمر يتفاوت فيه الناس وبحسب قدرة الناظر يكون الفلاح في إصابة الوجه المراد من الخطاب وهذا ما يلتفت القاضي عبد الجبار إلى أهميته كركن آخر مكمل لصورة الاستدلال يستحضر الاستعدادات الشخصية فليس كل من نظر وتأمل نجح في الوصول إلى مستوى الدليل والاعتبار لذلك يقول ( ان كان السامع قد تمهدت له الأصول وعرف العقلية ، وما يجوز فيها وما لا يجوز ، وعلم ما يحسن التكليف فيه وما لا يحسن ، وعلم من جمل اللغة ما يعرف به أقسام المجاز ومفارقاتها للحقائق حمله على ما أريد به في الحال ، والا احتاج إلى تكلف نظر عند سماعه ذلك ، فان تكاملت الآلات له أمكنه النظر في الحال ، والا احتاج إلى التشاغل بما في الأصول حتى تتكامل آلاته ويصير من اهل الاجتهاد فيمكنه ان يحمل الخطاب على حقه )<sup>(٣)</sup> .

**دور العقل ودور الشرع :** الركيزة الأخيرة في منهج الاستدلال بالمتشابه يبينها القاضي على أساس تحديد دور كل من العقل والشرع في كشف دلالات الخطاب حيث ينقسم الخطاب بهذا الاعتبار على قسمين<sup>(٤)</sup> :

**الأول :** الأحكام الشرعية وهي مالولا الخطاب ماكان للعقل أن يعلمها إذ لولاه ( لما صح أن يعلم بالفعل الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها ، وكذلك سائر العبادات ) .

**الأخر :** مادل على ما لولاه لأمكن أن يعرف بادلة العقول وهذا ينقسم على قسمين :

١ - مالا ينفرد العقل بعلمه وهو مالولا الخطاب لأمكن أن يعلم بادلة العقول ويصح أن يعلم مع ذلك بالخطاب فيكون كل منهما كالآخر في صحة معرفة الغرض به وهذا كنفى الرؤية عن الباري تعالى إذ تصح معرفته بالعقل والسمع .

٢ - ما يمكن للعقل علمه متفرداً عند عدم الخطاب ولايمكن علمه الا للعقل كالتوحيد والعدل ، وهذان تحتاج معرفتهما ابتداء إلى أصل العقل

(١) المصدر نفسه ١ : ٣٥ ( بتصرف ) .

(٢) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) المصدر نفسه : ٣٥-٣٧ ( بتصرف ) .

من حيث تستند اليه حجية دلالة السمع ؛ لأن قوله تعالى : { ليس كمثل شيء } (الشورى/١١) و { لا يظلم ربك احداً } (الكهف/٤٩) و { قل هو الله أحد } (الإخلاص/١) ( لا يعلم به التوحيد ونفي التشبيه والقول بالعدل ، لأنه حتى ان لم يتقدم العقل ومعرفة الإنسان بهذه الأمور عقلاً لم يعلم أن خطابه تعالى حق ، فكيف يمكن الاحتجاج فيما أن لم تتقدم معرفته به لم يعلم صحته ) .

إلى هذا الحد من استعراض الملامح والإبعاد المنهجية وتفصيل بيان الأسس والضوابط التي ينطلق منها فهم النص عند المعتزلة يكون قد تشكل تصور اجمالي عام يمثل رؤية لمنهج المعتزلة في فهم النص إلا أن هذا التصور يكتسب أقوى دعائم تحوله إلى تصديق وتفصيل لذلك الأجمال حين تستعرض تطبيقات هذا المنهج فعلياً بالدخول إلى التعامل الفعلي لمتكلمي المعتزلة مع النصوص القرآنية لربط التصور بمصاديق تحققه في مواجهة مباشرة مع حركة المتكلم المعتزلي في ضوء العقل مسلحاً بالتأويل يخوض غمار معركة وفوق فيها كثيراً وأخفق أحياناً حين غالى في تقدير دور العقل إذ أطلقه منفرداً في ساحة كان يحتاج فيها إلى العون .

فهذه التطبيقات ستكتمل بها ملامح رؤية عامة لمنهج المعتزلة في فهم النص القرآني لهذا سيفرد لها البحث المبحث القادم .

## الفصل الثالث

### نماذج تطبيقية في فهم المعتزلة للنص القرآني

#### توطئة :

بعد هذه الرحلة مع مراحل التأسيس والتمهيد في الفكر الاعتزالي في محاولة لتشكيل رؤية واضحة عن دور النص القرآني في هذا الفكر وطريقة توجيهه وتوظيفه لإثبات أصوله استدلالا في الإثبات أو الرد لا بد من استقراء تطبيقات هذا المنهج عند التعامل مع النصوص . وقد توزعت النصوص القرآنية على مجمل الأصول الخمسة عند المعتزلة بحيث يكاد لا يبقى موضوع من هذه الأصول إلا ولهم عليه بحث في نص قرآني .

ولا مجال هنا للخوض في استقراء ما اعتمدته المعتزلة كله من نصوص وكيفية تعاملهم معها . وهذا ما يفرض محاولة انتخاب أقرب النصوص وأوضحها دلالة على تأييد التطبيقات للرؤية التي تم انتزاعها على أنها تمثل منهج المعتزلة في فهم النص .

ولابد من الإشارة إلى أن الدليل العقلي وفاعليته في المنهج الاعتزالي قد اخذ مساحة واسعة من رؤيتهم لأصولهم وهو يتضافر مع الدليل السمعي - القرآني منه تحديداً - في تأكيد منهجهم ولكن هذا الدليل ( العقلي ) لن يجد في هذا المبحث مكانا لأنه يستدعي وقفات يطول معها البحث ، كما أنه يتعارض مع الأساس الذي لأجله عقد البحث في التطبيقات .

وتجدر الإشارة هنا أيضا إلى أن النص القرآني وفهمه عند المعتزلة كان أجلى ما يتمثل تطبيقا في جهود القاضي عبد الجبار ، لأنه الأكثر تأليفا في الجوانب القرآنية في تشكيل المنظور الاعتزالي للعقيدة وصاحب الحظ الأوفر في وصول أغلب مؤلفاته في ذلك الجانب .

فنحن نجد للنص القرآني حضورا واضحا في كتبه : ١ - متشابه القرآن ، ٢ - تنزيه القرآن عن المطاعن ، ٣ - شرح الأصول الخمسة ، ٤ - المغني ( في أكثر من جزء ) وسيتابع البحث قدر ما يجب أن يتابع نصوص باقي متكلمي المعتزلة خصوصا ما توافر منها في مؤلفات المعتزلة أنفسهم .

ومنهج العرض في هذه التطبيقات سيسود على منهج التحليل ، ذلك أن

أي تدخل للباحث على هذه التطبيقات قد يتعارض مع الغاية من إيرادها وهي ملاحظة مدى التطابق بين المسلك المنهجي التأسيسي والمسلك التطبيقي، كما أن هذا العرض سيتابع حركة النص القرآني من خلال توظيف المعتزلة له حسب أصولهم الخمسة : ١ - التوحيد ، ٢ - العدل ، ٣ - الوعد والوعيد ، ٤ - المنزل بين المنزلتين ، ٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

## الأصل الأول : التوحيد

### وجوب النظر :

كان مما ثبت في منهج المعتزلة ، أهمية العقل ودوره في المعرفة وابتدائها ومما يترتب على هذا قول المعتزلة في النظر فهم يرون ( أن أول ما يجب على الإنسان هو النظر والتفكر في طريق معرفة الله تعالى ) <sup>(١)</sup> وهو واجب عقلا كما يرون <sup>(٢)</sup> ولكنهم يستدلون عليه أيضا بالدليل السمعي ومما يستدلون به على ذلك انطلاقا من النص القرآني ( السمع ) : ( أنه تعالى أوجب النظر وحث عليه ومدح فاعله وذم المعرض عنه فقال جل وعز : { قل انظروا ماذا في السموات والارض } (يونس/١٠١) وقال جل وعز : { أفلا ينظرون إلي الأبل كيف خلقت } (الغاشية/١٧) وقال تعالى : { وفي أنفسكم أفلا تبصرون } (الذاريات/٢١) .. ) <sup>(٣)</sup> .

ويرى القاضي عبد الجبار أن ما جاء في القرآن من تنبيه على الحجاج كله ( يدل على وجوب النظر وفساد التقليد ) <sup>(٤)</sup> .

(١) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٧٠ .

(٢) ظ: القاسم الرسي : أصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ص ٩٨ ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ٨٨ .

(٣) المختصر ١٧١ .

(٤) المصدر نفسه .

## أركان التوحيد :

ينقسم وجوب النظر في معرفته تعالى كما يرى القاسم الرسي على وجهين إثبات ونفي وهما يشكلان أساس معايير التوحيد حيث سجد ان تلك المعايير لها ثلاثة وجوه تترتب على ذلك النفي والاثبات وهي<sup>(١)</sup> :

١ - الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق حتى ينفي عنه ما يتعلق بالمخلوقين كله .

٢ - الفرق بين الصفتين حتى لا تصف القديم بصفة من صفات المحدثين .

٣ - الفرق بين الفعلين حتى لا تشبه فعل القديم بفعل المخلوقين .

وما يترتب على هذه المعايير ان مخالفتها تدفع إلى خلاف التوحيد ( فمن شبه بين الصفتين ومثل بين الفعلين فقد جمع بين الذاتين ، وخرج إلى الشك والشرك بالله وبرئ من التوحيد والايمان )<sup>(٢)</sup> .

ويؤكد القاضي عبد الجبار لوازم للتوحيد حيث يدور على خمسة أصول يشترك في بعضها مع ما ورد تفصيله عند الرسي . هذه الأصول إذ عرفت تحصل معها جملة ما يلزم فيه وهي<sup>(٣)</sup> :

١ - إثبات حدوث العالم .

٢ - إثبات المحدث .

٣ - بيان ما يستحقه من الصفات .

٤ - العلم بما لا يجوز عليه من صفات المخلوقين .

٥ - إثبات وحدانيته .

وسيتكاتف الدليل السمعي ( القرآني ) مع العقلي الذي هو الأصل عند المعتزلة - على تدعيم هذا الأصل بحجج الاثبات كلها . والمهم هنا هو استطلاع ما أورده المعتزلة من نصوص قرآنية وطريقتهم في توجيهها وسينقسم البحث في تطبيقاتهم على اصل التوحيد على مجموعة امور تنطلق من المعايير السابقة الذكر كالآتي :

---

(١) اصول العدل والتوحيد ( رسائل العدل والتوحيد ) ٩٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه ٩٩ .

(٣) المختصر ( رسائل العدل والتوحيد ) ١٧٣ .

## الوحدانية

من اهم ما يستدل به المعتزلة لاثبات انه تعالى واحد هو دليل ( التمانع )  
والذي يقوم على نفي التعدد إذ انه لو كان مع الله تعالى ثان ، لم يخل من ان  
يكون غير واحد ، وهذا لا يصح لانه يجب إذا كان قديما ان يكون مثلا له  
لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك في صفات النفس يوجب التماثل  
فاذا كان تعالى قادرا بنفسه وجب في الثاني ايضا ان يكون قادرا لنفسه، ولو  
كان كذلك لوجب إذا اراد احدهما احياء جسم واراد الآخر اماتته ان لا يكون  
فعل احدهما بالوجود اولى من فعل الآخر وهذا يوجب اما ان لا يوجد  
مرادهما جميعا ، وفي ذلك ايجاب ضعفهما ، او ان يوجد مراد احدهما بدون  
الآخر وذلك يدل على ضعفه وانه ليس بقديم مع الله فاذا لم يجب ان يكون  
تعالى الا واحدا<sup>(١)</sup> .

هذا المعنى يستدلون عليه بالنص القرآني قوله تعالى : { لو كان فيهما  
آلهة إلا الله لفسدتا } (الانبياء/ ٢٢) .

ووجه الاستدلال كما يرى القاضي عبد الجبار في الآية بقوله : ( لانه كان  
لا يمتنع ان يريد احدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد ،  
ويريد الآخر ضد ذلك فيقع الفساد ويزول الصلاح )<sup>(٢)</sup> .  
والاستدلال بالسمع هنا يصح في حق من يؤمن بالوحي الذي يرى  
المعتزلة ان من نصوصه الاخرى الدالة على التمانع<sup>(٣)</sup> ووحدانيته  
تعالى : قوله تعالى : { وما من إله إلا إله واحد } (المائدة/ ٧٣)  
وقوله تعالى : { قل هو الله أحد } (الاخلاص/ ١) فثبت بذلك انه ( لا  
يجوز ان يكون مع الله تعالى قديم ثان )<sup>(٤)</sup> .

---

(١) ينظر المختصر ١٩٩ ، وما اضافته د. محمد عبد الهادي ابو ريذة من شروح  
وتعليقات لتلازمة القاضي عبد الجبار لشرح الاصول الخمسة على تحقيقه لمخطوطة  
( ديوان الاصول ) لابي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري وما لخصه ابو ريذة من  
أراء المعتزلة / ص ٦٢٦ نشر وزارة الثقافة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف  
والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٨ م وسنشير إلى ذلك دائما بـ : ديوان الاصول وقد  
جمعنا بين النصين : عن المختصر وديوان الاصول .

(٢) المختصر ١٩٩ .

(٣) ديوان الاصول ٦٢٦ .

(٤) ط الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٤-٤٥ .

## ما يتفرع عن اصل التوحيد :

يتفرع عن اصل التوحيد عند المعتزلة مجموعة قضايا تمثل في تفصيلاتها آراء في العقيدة وتتناول مباحث متعددة يتناولها البحث بالتفصيل مركزا على توضيف النصوص القرآنية فيها :

### أ - طبيعة استحقاقه تعالى الصفات :

من وجوه التوحيد في نظر المعتزلة انه تعالى واحد في كل وجه ومن مصاديق ذلك أنهم نفوا عنه تعالى صفات زائدة على الذات وقالوا إن صفاته تعالى عين ذاته فهو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بنفسه، لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة بنفسه، لأنها لو شاركته في القدم لشاركته في الإلهية.

يعبر القاضي عبد الجبار عن التوحيد في هذا الجانب بقوله ( العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به )<sup>(١)</sup> وحده فيما يتعلق بالصفات الأصل فيه ان يعلم: ( انه تعالى كان قادرا فيما لم يزل ، ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها لضعف او عجز وانه قادر على جميع أجناس المقدورات )<sup>(٢)</sup> وهي قدرة لنفسه وليست بقدرة ، وفي صفة العلم جملة القول ( انه يجب ان يعلم انه تعالى كان عالما فيما لم يزل ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل او سهو وانه عالم بجميع المعلومات(كذا)<sup>٣</sup> على الوجه الذي يصح ان تعلم عليها )<sup>(٤)</sup> وفي صفة الحياة ( جملة القول ان يعلم انه تعالى كان حيا فيما لم يزل ويكون حيا فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها في حال من الأحوال لا يموت ولا بما يجري مجرى ذلك )<sup>(٥)</sup> وهكذا في صفاته تعالى نجد القاضي عبد الجبار يصور رأي المعتزلة بعينية الصفات للذات فهو عالم قادر حي بنفسه لا يعلم وحياة وقدرة ...

(١) شرح الاصول الخمسة ١٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ١٥٥ .

(٣) كذا بالنص والصحيح بالمعلومات جميعها

(٤) المصدر نفسه ١٦٠ .

(٥) المصدر نفسه ١٦٦ .

ويرى القاضي عبد الجبار ان هذه المسألة ليست مما يستدل عليه بالسمع  
 وأصل المعتزلة المنهجي ( المعيارى ) في بناء اصولهم على اسس عقلية  
 يخالف ذلك لهذا فهو حين يرد على المخالفين في قوله في الصفات - وهو  
 هنا هشام بن الحكم ( ت ١٧٩ هـ ) بانه تعالى يستحق تلك الصفات لمعان  
 محدثة وتعلقه بالسمع فأورد دليلا آيات كريمة ( كقوله تعالى : { وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ  
 حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ } (محمد/٣١)  
 وحتى إذا دخلت على الفعل المضارع افادت الاستقبال وهذا يدل على انه  
 تعالى حصل عالما بعد إذ لم يكن عالما وقوله تعالى : { النّ حَفَفَ اللّٰهُ  
 عَنْكُمْ وَعَلَّمَ اَنْ فَيَكُم ضَعْفًا } (الانفال/٦٦) قالوا : فعلق التخفيف عنهم  
 بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم فيجب ان يكون عالما بعلم محدث (١)  
 نلاحظ ان رده يأخذ طريقين (٢) :

يتمثل الأول في توضيح الاساس المعيارى السابق الاشارة والذي  
 يرتبط بالاصول العقلية للمعتزلة والقائم على عدم جواز الاستدلال  
 بالسمع على مسألة تنبني صحة السمع عليها وذلك ( لأن الاستدلال  
 عليها (( بذلك )) يجري مجرى الشيء على نفسه وذلك مما لا  
 يجوز ) ولأنه استدلال بالفرع على الأصل .

اما الآخر فهو توجيهه للآيات الكريمة التي احتج بها المخالف بما يؤيد  
 رايه حيث يقول ( ان العلم قد ورد بمعنى المعلوم : يقال جرى هذا بعلمي أي  
 وأنا عالم به .. ويقال هذا علم ابي حنيفة وعلم الشافعي ، أي معلومهما ، وإذا  
 ثبت هذا فقوله تعالى : { حتى نعلم المجاهدين منكم } المراد به حتى  
 يقع الجهاد المعلوم من حالكم ، وقوله تعالى { النّ حَفَفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلَّمَ  
 اَنْ فَيَكُم ضَعْفًا } أي وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه ... ) .

كما يرد من وجه آخر على من يتصور انه تعالى يستحق هذه الصفات

(١) شرح الاصول الخمسة ١٩٤ .

(٢) المصدر ١٩٤-١٩٥ ، وينظر ديوان الاصول ٥٨٣ .

لمعان قديمة بانه لو كان الامر كذلك ( لوجب ان تكون مثلا لله تعالى )<sup>(١)</sup> وهو هنا يتخذ الطريقين السليقين أنفسهما في الرد ، فالمسألة مما لا يستدل عليه بالسمع اما الآيات التي يستدلون بها<sup>(٢)</sup> كقوله تعالى { انزله بعلمه } (النساء/١٦٦) وقوله تعالى : { ولا يحيطون بشيء من علمه } (سورة البقرة/٢٥٥) وقوله تعالى : { فلنقصن عليهم بعلم } (الاعراف/٧) ويستدلون على القدرة بقوله تعالى { والسماء بنيانها بأيد وانا لموسعون } (الذاريات/٤٧) أي بقوة وقوله تعالى : { هو أشد منهم قوة } (فصلت/١٥) . فيرى ان الاستدلال بالآيات هنا استدلال بالظاهر ولا تعلق لهم به ( لأن هذه الباءات انما تدخل في الآلة كقولهم : امشي برجلي واجذب بيدي .. وليس العلم بالآلة فيما دخل فيه )<sup>(٣)</sup> .

اما إذا عدل عن الظاهر إلى التاويل فليس الخصم اولى منه بذلك ولذا فهو يؤول الآيات بما يوافق أصول المعتزلة ( الدلالة العقلية ) :

فقوله تعالى : { انزله بعلمه } أي وهو عالم به .  
وقوله تعالى : { ولا يحيطون بشيء من علمه } أي معلوماته .  
وأما صفة القدرة واستدلّاهم عليها بقوله تعالى : { هو أشد منهم قوة } (فصلت/١٥) فيجب ايضا حملهُ على ما يوافق ادلة العقول .  
فمعنى الآية المراد بها ( وصف اقتداره وانه اقدر القادرين )<sup>(٤)</sup> .

## ب - نفى التشبيه والتجسيم :

يمثل التنزيه المطلق للباري تعالى عن مشابهة المخلوقين والاتصاف بلوازم الجسمية ركيزة اساسية في اصل التوحيد عند المعتزلة وقد اجمعوا على ذلك .  
يقول الأشعري واصفا عقيدتهم في التوحيد انهم ( اجمعوا على ان الله

(١) المصدر نفسه ١٩٧ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٢١١ ، ديوان الاصول ٥٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ٢١٢ ، وينظر ايضا ديوان الاصول : ٥٨٣ .

(٤) ينظر تاويله للآيات في شرح الاصول الخمسة ٢١٢ .

واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس : بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذّي لون ولا طعم ولا رائحة ولا محسّة ولا بذّي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذّي ابعاض واجزاء وجوارح واعضاء ، وليس بذّي جهات ولا بذّي يمين وشمال وامام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الاماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ... )<sup>(١)</sup> .

كما نقل الشهرستاني صورة التنزيه المعتزلي عن التشبيه بأنهم اتفقوا على ( نفي التشبيه في كل وجه : جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وتأثرا )<sup>(٢)</sup> .

هذا الموقف التنزيهي يلخصه القاضي عبد الجبار بقوله ( وجملة القول في ذلك ان الذي يلزمه ( المكلف ) ان الله تعالى لم يكن جسما فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال ، ولا يجوز ان يكون على هذه الصفة بحال من الاحوال )<sup>(٣)</sup> .

والحق ان هذه القضية اخذت حيزا واسعا من ساحة الخلاف الفكري بين المذاهب الكلامية الاسلامية . والنقطة المحورية في هذا الخلاف كانت منطقاتها الرئيسية (الاصول) عقلية إلا ان ترتب الخلاف ظهر اكثر ما يكون جلاء من خلال الموقف من النصوص القرآنية التي جاءت الكثير من ظواهر الآيات فيها بما يتنافى مع لوازم الالهوية وتنزيهها عما لا يليق بالذات المقدسة فالتعارض الحقيقي يبدأ من نقطة الانطلاق في التعامل مع تلك النصوص .

وكان موقف المعتزلة من هذه القضية محكوما تماما باصولهم وأسسهم العقلية في التعامل مع عموم قضايا العقيدة فضلا عن التعامل مع النصوص السمعية كمادة لصياغة تلك العقيدة او الاستدلال عليها او رد شبه المخالفين اياها .

(١) مقالات الاسلاميين ١ : ٢١٦ .

(٢) الملل والنحل ١ : ٤٥ .

(٣) شرح الاصول الخمسة ٢١٦ ، ٢٣٠ .

فأصول المعتزلة كما سنرى تعلقت بتثبيت مرجعيات تمثل أصول غير قابلة للاحتمال وتمثل في ثوابتهم العقلية في أصولهم الخمسة وعدّ ما وافقها من النصوص كله صنواً في الأحكام والأصلانية يصلح للتعرف والاستدلال ويجب المقايسة اليه وتحكيمه على الشق الثاني من تلك النصوص مما يخالف الأصول العقلية وينقطع معها وبالتالي يقع حله الأول عندهم في عدّه متشابهاً فيكون أن تترتب عليه معالجاتهم المنهجية ممثلة في :

١ - عرضه على المحكم لتحديد اطار عام يبعده عما ينفيه المعتزلة كله ويروونه مخالفاً .

٢ - عرضه إلى أصولهم العقلية العامة التي تتواءم مع المحكم من الكتاب .

٣ - استفادة مرجعية الأصول المساندة الأخرى في إملاء الفراغات التي ليس للدليل العقلي الخوض فيها - من المعالجات الفنية البحتة - او اني لم يفرغ النص نفسه لمعالجتها تفصيليا كالضوابط اللغوية والبلاغية .. الخ .

هذه الأمور الثلاثة مما يقع ضمن إطار التأويل لدفع التعارض بين النص والأصول فكان هذا هو طريق المعتزلة في التعامل مع تلك الآيات المتشابهة وخصوصاً ما استلزم منها في ظاهره الوقوع في مغبة التجسيم والتشبيه واهم تلك النصوص ما ورد فيه ذكر صفات خبرية كالوجه واليد والساق والاستواء على العرش والجنب والبعد والقرب والمجيء .. الى غير ذلك حيث نلاحظ هنا ان منهج المعتزلة تجاه هذه الآيات تمثل في انهم ( اوجبوا تأويل الآيات المتشابهة وسموا ذلك النمط توحيدا )<sup>(١)</sup> كما يعبر الشهرستاني. فهم جميعاً يؤولون كل آية توهم تشبيهه الباري ويحتكمون فيها إلى قوله

تعالى : { ليس كمثله شيء } (الشورى/ ١١) . لأنها تشبيهه بالحوادث او تنسب اليه ما يصوره جسماً ويردون بأدلة العقل والنقل اقوال المشبهة والمجسمة ، وللنص القرآني ظهور واضح في هذا الرد الذي ينطلق من نفي لوازم الجسمية عنه تعالى لانه لو كان جسماً لوجب ان لا يخلو من دلائل الحدوث كالقرب والبعد ، والاجتماع والافتراق ، وكان يجب ان يكون محدثاً كهذه الاجسام وايضاً فكان يجب ان يحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف له كما تحتاج الاجسام إلى ذلك )<sup>(٢)</sup> ، ومن النماذج على تأويل الآيات التي وردت فيها الصفات الخبرية :

(١) الملل والنحل ١ : ٤٥ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المختصر (رسائل العلل والتوحيد ) ١٨٥ .

## صفة الوجه

ينقل الأشعري عنهم موقفا اتفاقيا على قولين<sup>(١)</sup> :  
**الأول** : لأبي الهذيل العلاف ( ت بعد ٢٢٦ هـ ) وهو : ان وجه الله هو الله .

**الثاني** : يستند إلى الآية { ويبقى وجه ربك } (الرحمن/٢٧) .  
وممن يمثلها النظام ( ت بين ٢٢١-٢٣١ هـ )<sup>(٢)</sup> ويرى ان معنى الآية : ويبقى ربك ، من غير ان يكون يثبت وجهها يقال انه هو الله او لا يقال ذلك فيه .

ولا شك في ان القولين عموما يتوافقان مع التنزيه ولا يشيران إلى إثبات الوجه بالمعنى الظاهري .

وكان القاضي عبد الجبار اكثر وضوحا في ربط الآية بأصل التوحيد القائم على نفي التشبيه وان توصل إلى المعنى نفسه الذي للآية ، فالآية لا تدل على إثبات وجه له ، تعالى عن قولهم (( المجسمة )) وسنده في ذلك اللغة العربية ( لغة النص ) واستعمالاتها للفظ الوجه ذلك ان الوجه فيها ( قد يراد به ذات الشيء ، وعلى هذا تقول العرب : هذا وجه الرأي ، وجه الامر ، ووجه الطريق ومتى كان الكلام فيما لا بعض له فلا شك في ان المراد به نفسه ، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب ما يستعمل فيه ، فإذا صح ذلك وجب ان يكون المراد : ويبقى ربك )<sup>(٣)</sup> .

وفي قوله تعالى { كل شيء هالك إلا وجهه } (القصص/٨٨) .

نجد القاضي يستحضر تفاصيل الأسس اللغوية نفسها في استعمال لفظ الوجه معتمدا عليها في رد استدلال المجسمة بالآية إذ يرى ان المراد بها : ( كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة ، يقال : وجه الثوب جيد ، أي ذاته جيدة )<sup>(٤)</sup> .

(١) ظ مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ٢٢٨ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦٣٧-٦٣٨ .

(٤) شرح الاصول الخمسة ٢٢٧ .

## صفة العين

يجمع المعتزلة على انكار العين لله تعالى وينقسمون على فرقتين في طبيعة حيثية هذا الانكار فمنهم من انكر اصلا ان يقال : انه ذو عين وان له عينين ومنهم من قال بالعين وانه تعالى اراد بها العلم ، وانه عالم ، وتاول قوله تعالى : { ولتصنع على عيني } (طه/٣٩) أي بعلمي<sup>(١)</sup> .

وهذا ما يؤيده القاضي عبد الجبار فهو حين يرد على المجسمة استدلالهم بالآية وقولهم : انه تعالى اثبت لنفسه فيها : العين ، ونو العين لا يكون إلا جسما ، يرى ان الأصل في لفظ العين في اللغة ان تكون بمعنى العلم ، يقال : جرى هذا بعيني أي بعلمي وهو يؤكد ضرورة هذا التأويل في اللفظ هنا وإلا استلزم تعدد الاعين حسب دلالة ظاهر آية اخرى يقول ( ولولا ما ذكرناه وإلا لزم ان يكون لله تعالى عيون كثيرة لانه قال : { بأعيننا } والمعلوم خلاف ذلك )<sup>(٢)</sup> فهذه الآية

الثانية قوله تعالى : { وتجري بأعيننا } (القمر/١٤) تقتضي التعدد ويرى ان تأويلها يكون ايضا على ان المراد بالعين فيها هو العلم حيث قال : ( انها تجري ونحن عالمون بها ، فكفى بالأعين عن علمه بأحوالها . كما يقال : هذا برأى من فلان ومسمع ، ويقال لفلان عين ، إذا تحسس الخير ليعرف .. )<sup>(٣)</sup> . فلا بد مع الآية الثانية من مخالفة الظاهر إذ ان (حملة على ظاهره يمتنع لأنه يوجب ان لله عيون كثيرة ، لا عينين)<sup>(٤)</sup> . ومثل هذا يقوله مع الآية الاخرى التي ذكرت العين فيها بالجمع وهو يلزم في تأويله إياها من استند إلى الظاهر من المجسمة فالآية لا تدل على ما يقولون لأن ذلك يقتضي ان يكون له اعينا وذلك يبطل قولهم : ( لأن من يصرح بالجسم منهم ، وبإثبات الجوارح ، يثبت كمثل صورة آدم ، ولا يثبت له إلا عينين )<sup>(٥)</sup> ثم ينتهي إلى تأويل الآية على مسلكه مع الآيات المشابهة إذ يوجب ( ان يكون المراد بذلك :

(١) ط الأشعري : مقالات الاسلاميين ١ : ٢٤٨ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٢٢٢ .

(٣) المختصر ( رسائل العدل والتوحيد ) ١٨٨ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) متشابه القرآن ٢ : ٦٣١ .

اثباته عالما بجميع ما يحصل من العباد ، وهذا كما يقال ان هذا الشيء وقع بمرأى مني وسمع<sup>(١)</sup> وهكذا نجد ان صفة العين منسوبة لله تعالى اينما وردت فتأويلها عندهم : العلم بالمضاف اليها وهو معروف في كلام العرب<sup>(٢)</sup> .

## صفة اليد

اجمعت المعتزلة فيما ينقل الأشعري على موقفين تجاه صفة اليد<sup>(٣)</sup> :

**الأول :** ينكر مطلقا ان يقال لله يدان .

**الثاني :** ومنهم من زعم ان لله يدا ، وان له يدين وذهب في معنى ذلك إلى ان اليد نعمة ..

ولا شك في ان الموقفين لا يختلفان عن بعضهما لمن تصور مسلك المعتزلة المنهجي تجاه المتشابه من الآيات ، إذ ان الفريق الأول لا يكفيه مجرد الإنكار لليد فلا بد له من معالجة ظواهر النصوص القرآنية التي تنسبها له تعالى ، أي لا بد من التأويل وهو الذي عليه الموقف الثاني .

فينتج انهم جميعا ينكرون اليد مطلقا ولا بد لهم من معالجة النصوص فهم فريق واحد غاية الأمر ان الأول ربما لم يتصد لعملية التأويل فعلا وان اعترف بضرورتها .

وهذا ما ينطبق على الصفات الأخرى ايضا كما سنلاحظ ونلاحظ مثلا ان المعتزلة منذ بداياتهم يؤولون اليد النعمة كما عليه النظام<sup>(٤)</sup> كما يؤولونها بمعان أخرى بحسب السياق الذي ترد فيه .

فالقاسم الرسي مثلا يؤول اليد في قوله تعالى : { خلقت بيدي } ان معناها بقدرتي وعلمي ، يريد اني على ذلك قادر وبه عالم توليت ذلك بنفسي ، لا شريك لي في تدبيرتي وصنعتي : لا ان قدرتي وعلمي ونفسي

(١) المصدر نفسه .

(٢) ط النيسابوري : ديوان الاصول ٥٩٩ .

(٣) ط مقالات الاسلاميين ١ : ٢٤٨ .

(٤) المصدر نفسه ١ : ٢٢٨ ، ٢٦٦ .

غيري) <sup>(١)</sup> . وهو يستفيد من السياق الذي وردت فيه اللفظة حيث قال تعالى : { قال يا إبليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين } (سورة ص/٧٥) .  
 في تفسيرها بآيات أخرى اتحدت معها في الموضوع مما يقع في باب تفسير القرآن بالقرآن حيث قال : ( وقد بين معنى هذه الآية في آية أخرى فقال : { ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون } (آل عمران/٥٩) وقال جل ثناؤه { انما قولنا لشيء إذا اردناه ان نقول له كن فيكون } (النحل/٤٠) يريد إذا كونا شيئا كان <sup>(٢)</sup> .

ويؤول اليد بالنعمة في قوله تعالى : { بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء } (المائدة/٦٤) . حيث يقول : ( وتأويل ذلك عند اهل العلم : بل نعمته مبسوطتان على خلقه : رزق موسع ، ورزق مضيق ينفق كيف يشاء أي يفعل لذلك ما هو اصلح لعباده <sup>(٣)</sup> ) . ويتضح من ذلك ان التثنية كما يرى عائدة إلى نوع الرزق من حيث التوسعة والتضييق الا ان القاضي عبد الجبار الذي تأول اليد في الآية بالنعمة ايضا يرجع التثنية فيها إلى نوع النعمة من حيث صلتها بعمل العبد إذ يرى انه تعالى اراد : ( نعم الدنيا والدين <sup>(٤)</sup> ) ثم وافق تأويل القاسم الرسي بالرزق بقوله : ان ذلك جاء ( إبطالا لقول اليهود : ان يده مغلولة ، لانهم ارادوا انه بخيل يقرر الارزاق على خلقه ، ويبين ذلك انه تعالى شبه بقوله { لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا } (الاسراء/٢٩) وانما اراد ان انفق قصدا لا اسرافا ولا اقتارا <sup>(٥)</sup> ) .

(١) اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) المختصر ١٨٨ .

(٥) المصدر نفسه .

وهو في هذا التأويل انما ينطلق من أصول المجاز في الاستعمال لليد بمعنى النعمة كما يقال لفلان علي يد ، وايداً<sup>(١)</sup> .

ويؤول القاسم الرسي اليد بمعنى الاضافة للقدرة والملك ففي قوله تعالى :

{ تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير } (الملك/١) يرى انه يعني : له الملك ويستند إلى لغة العرب حيث يقولون : الملك بيد فلان ، وقد قبض فلان الملك والارض ، وذلك في قبضته وبيمينه ، يعنون : في قدرته وملكه ، كذلك السموات والارض وما بينهما وما فيهما في قبضة الله وبيمينه يعني في قدرته وملكوته وسلطانه اليوم ويوم القيامة وفي كل وقت<sup>(٢)</sup> .

ويؤول القاضي عبد الجبار اليد في قوله تعالى : { يد الله فوق

ايديهم } (الفتح/١٠) بما يبعد ما تراه فيها المشبهة من خلال ما يلزم عنها إذ يرى انه : ( لا يصح تعلق المشبهة به في إثبات اليد لله تعالى ، وذلك ان ظاهره يوجب جواز المصافحة عليه وجواز اليمين على يده ، حتى يصح فيه معنى الفوق ، وقد علمنا ان القوم لا يجوزون ذلك )<sup>(٣)</sup> ويرى ان المراد بها القوة والقدرة فهو ينفي ايضا تفسير الفوقية هنا بالمكان انطلاقاً من ظاهر النص حيث يقول ( ولا يكون في وصفه - تعالى - بان يده فوق ايديهم ، على معنى المكان على هذا الوجه فائدة لأن الضعيف قد تكون يده فوق يد القوي . فالمراد بالآية إذا علمنا المقصد انه اقوى فيهم واقدر )<sup>(٤)</sup> .

ومما يقع تحت صفة اليد ايضا نسبة ( اليمين ) و( القبضة ) له تعالى وذلك في قوله تعالى : { وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون } (الزمر/٦٧) حيث يؤول القاضي عبد الجبار ذلك بانه جاء على سبيل التمدح والمبالغة فلا يصح تعلق المشبهة بالآية ان له تعالى يميناً

(١) المصدر نفسه .

(٢) اصول العدل والتوحيد ١٠٧ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦٢٠ .

(٤) المصدر نفسه .

ولا كفا وسنده في ذلك لغوي ( لأن التعارف في اللغة ان التمدح بما يجري هذا المجرى انما يريد به الملك والافتدار ليصح فيه التمدح ... وانما ارادوا بذلك المبالغة في كونه مالكا لأن حظ اليمين في هذا الوجه اقوى منه في حظ الشمال .. وكذلك فانما يراد بان الشيء في قبضة فلان ، انه بصرفه كيف اراد ، وانه مستجيب له فيما شاء ، فلما كانت الارض هذه حالها مع الله تعالى وكذلك السموات ، جاز ان يتمدح بانها في قبضته وان السموات مطويات بيمينه <sup>(١)</sup> .

### صفة الساق

ففي قوله تعالى : { يوم يكشف عن ساق } (القلم/٤٢) نجد ان القاضي عبد الجبار يؤول الآية انطلاقا من استعمالات اللغة العربية حيث يرى ان معنى الساق هنا الشدة والمراد بالآية شدة أهوال يوم القيامة كما يقال كشفت الحرب لنا عن ساقها <sup>(٢)</sup> .

ويرى ان هذه الآية لا مجال لتعلق المشبهة بها على رأيهم لا سيما ان الظاهر لا يساعد على هذا التعلق إذ انه ( ليس في الظاهر إضافة الساق إلى من هوله ، لو كان المراد بالساق الجارحة، فمن أين ان المراد إثباته لله تعالى عنه؟ ) <sup>(٣)</sup> .

### صفة الجنب

ففي قوله تعالى : { او تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله } (الزمر/٥٦) . نجد ان القاضي يؤولها استنادا إلى قوانين اللغة واساليب التعبير فيها ليبعد استدلال المشبهة بها اذ يرى انها : ( لا تدل على ان الله جنبا على ما تقوله المشبهة وذلك ان هذه اللفظة إذا ذكرت مع الفعل الذي يفعل للغير او لأجل الغير وينتهي إلى ان المراد به الذات وهو الذي يستند في هذا إلى ما يعقل فيه الكلام عند العارفين به فيقول ( وهو الذي يعقل من قول القائل : احتملت هذا في جنب فلان ، وليت المال في جنب فلان . فانما اراد الله تعالى : على ما فرطت في

(١) المصدر نفسه ٢: ٥٩٨ .

(٢) المختصر ١٨٧ ، متشابه القرآن ٢: ٦٦٣ .

(٣) ظ المصدران والصفحات انفسها .

ذات الله . ومتى لم يحمل على هذا الوجه لم يفد البتة <sup>(١)</sup> . ومن المعتزلة من تأول الجنب هنا بالامر فمعنى الآية ما قرطت في امر الله <sup>(٢)</sup> .

### نسبة لوازم الانتقال والحركة كالمجيء والاتيان

فالمجيء كقوله تعالى : { جاء ربك والملك صفا صفا } (الفجر/٢٢) . حيث يؤول القاسم الرسي الآية على اساس نفي كل ما يوهم الانتقال والمكان وكون المجيء هنا بمعنى المجيء لآيات الله فمعنى الآية معه : جاء الله ، جل ثناؤه ، بآياته العظام في مشاهد القيامة وجاء بتلك الزلازل والأهوال، وجاء بالملائكة الكرام فتجلت (( فانجلت )) الظلم وانكشفت عن المرتابين البهم وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون <sup>(٣)</sup> فكانه يريد تقدير محذوف بين اللفظ الموجب ظاهره للتجسيم ولفظ الجلالة .

وهذا مسلك القاضي عبد الجبار نفسه إذ يرى ان هناك محذوفا وان يبعد مع تقديره ما تعلق به المشبهة في انه تعالى يجيء ويذهب لأنه لو كان كذلك لكان محدثا مدبرا مصورا فالمراد بالآية مع هذا التقدير للمحذوف ( جاء امر ربك او متحملو امر ربك للمحاسبة والفصل <sup>(٤)</sup> ) وسنده هنا الاستعمال اللغوي فيما يقال : ( عند التنازع في الامر الذي يرجع فيه إلى بعض الكذب : إذا جاء الشافعي فقد كفانا ويراد بذلك كتابه <sup>(٥)</sup> ) . وكذلك في قوله تعالى : { فأتى الله بنيانهم من القواعد } (النحل/٢٦) .

وقوله { فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا } (الحشر/٢) . حيث يسلك المعتزلة - والرسي هنا - المسلك السابق نفسه في التأويل بتقدير محذوف حيث يكون المراد بهذه الآيات وامثالها في المعنى انه تعالى ( اتاهم بعذابه وامره ، ليس انه اتاهم بنفسه زائلا ، وكان في مكان فكان عنه منتقلا ، ولذلك يقول القائل للرجل إذا جاء بامر عجيب : لقد اتيت بامر عظيم <sup>(٦)</sup> ) .

(١) المصدر نفسه ٢ : ٥٩٧ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٦ .

(٣) اصول العدل والتوحيد ١٠٨ .

(٤) متشابه القرآن ٢ : ٦٨٩ وينظر ايضا المختصر ١٨٨ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) المختصر ١٠٨ ، ١٠٩ .

## الاستواء

مما ترتب عن اصل التوحيد ايضا تنزيهه تعالى عن الاستواء الذي يستلزم الجسمية . ونلاحظ هنا ان اغلب متكلمي الاسلام قد تأولوا هذا المعنى لله تعالى ونفوا لوازمه المؤدية للتشبيه ، كما نلاحظ انهم تطابقوا تقريبا في تأويلهم له بمعنى الاستيلاء كما كانت مرجعيتهم الأولى في تأويل الآية وهي اللغة واحدة وخصوصا ما جاءوا به من شواهد تدل على المعنى الذي يروونه للاستواء .

من اول الاشارات التطبيقية لتأويل الايات التي ورد فيها الاستواء ما يرد عن ابي علي الجبائي ( ت ٣٠٣ هـ ) حيث يستند إلى اللغة وقوانينها في توجيه المعنى في الآية إذ يرى ان الاستواء في قوله تعالى : { هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى إلى السماء } (سورة البقرة/٢٩) يعني : القصد فيكون معنى الآية : ثم قصد لخلق السماء ، واراد ذلك ، ولذلك عداه بـ ( إلى ) ولا يكاد يعدى بـ ( إلى ) ذلك إذا اريد به الاستواء على المكان <sup>(١)</sup> . ونفي المكان عن البراري بما يقتضيه تنزيهه عن الجسمية هو الحثيثة الرئيسة في تأويل القاضي عبد الجبار للاستواء حيث بنى استدلاله على نفي الجسمية التي يقتضيها ظاهر قوله تعالى : { الرحمن على العرش استوى } (طه/٥) على :

**اولا :** تحكيم الأسس العقلية ( الأصول ) في كون هذه المسألة مما لا يجوز الاستدلال عليه بالسمع لان صحة السمع موقوفة عليه .

**ثانيا :** بتأويل الآية وفقا لقوانين اللغة واستعمالات العرب فقال عن الاستواء فيها انه بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة <sup>(٢)</sup> وبذلك رد استدلال المجسمة بالآية على شبهتهم بان الاستواء بمعنى القيام والانتصاب وهي من صفات الاجسام فيجب كونه جسما <sup>(٣)</sup> .

ونجد التأويل الذي ينقله د. عبد الهادي ابو ريدة عن المعتزلة في تحقيقه ديوان الأصول للنيسابوري يتطابق مع هذا التأويل الوارد عن

(١) ظ القاضي عبد الجبار : مثله القرآن ١ : ٧٤ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ٢٢٦ .

(٣) المصدر نفسه .

القاضي ويبدو انه من آرائه وموارد التطابق ان الاستدلال بني على الاصلين المذكورين انفسهما: حيث لم يجوز الاستدلال بالسمع لانه استدلال بالفرع على الأصل .

وفي الثاني انه اول الآية بتأويل القاضي عبد الجبار نفسه فالمراد بالعرش هو الملك والمراد بالاستواء هو الاستيلاء والغلبة وانما خص العرش بالذكر لعظمته وزاد هنا اصلاً ثالثاً للاستدلال يتعلق بلوازم الألوهية بطريقة يتحاشى معها المحذور الوارد في الاستدلال الأول وهو الاستدلال بالفرع على الأصل حيث يرى ان نفي الجسمية هنا ضرورة لا مجال للتغاضي عنها إذ يلزم من انه لو فرض ان الله تعالى جسم ، لكان جسماً حياً مختصاً ببنية مخصوصة وبتأليف وتركيب من لحم ودم ورطوبة .. فكان محدثاً ، ومن كان كذلك لم يستحق الألوهية ، فلا يصح الاستدلال بقوله <sup>(١)</sup> . ونلاحظ ان هذا الاستدلال الأخير متفرع عن الاستدلال الأول .

وفي قوله تعالى : { ثم استوى على العرش } (الرعد/٢) .

يكتفي القاضي عبد الجبار باستحضار مرجعية اللغة وقوانينها في كشف دلالات اللفظ بما يحقق التنزيه المطلق إذ يرى ان معنى الآية : ( انه استوى واقتدر وملك ، ولم يرد تعالى بذلك انه تمكن على العرش جالسا ، وهذا كما يقال في اللغة استوى البلد للامير او استوت هذه المملكة لفلان ، وقال الشاعر :

من غير سيف  
ودم مهراق

قد استوى بشر  
على العراق

ولم يرد جلوسه او انما اراد استيلاءه واستعلاءه <sup>(٢)</sup> وليؤكد تأويله يدخل عنصراً جديداً يستحضر أصول اللغة إذ انه لولا ان يكون تأويله هو معنى الآية لما تحقق معنى التمدح الذي قصدت اليه ( لأن كلا يصح ان يجلس على سريرته وعلى مكانه ، وانما خص العرش بالذكر لأنه اعظم خلقه ، فنبه به على انه على غيره اشد اقتداراً ، كما قال : { رب العرش

---

(١) ديوان الاصول ٥٩٨ .

(٢) المختصر ١٨٦ .

**العظيم** { (التوبة/١٢٩) ونبه بذلك على انه بأن يكون ربا لغيره أولى (١) .  
ونجد في استدلالات القاضي عبد الجبار على هذه المسألة مصداقا للمنهج  
المعتزلي العقلي الذي يوظف الأصول المساندة لخدمة طروحاته . فانه يمكن  
إن ينتزع من تعامل القاضي - الذي سبق إirاده - مع الآية جملة أمور :  
١ - انه يفعل الأسس العقلية في التعامل مع النص القرآني من خلال  
استدعائها للحكم في هذه القضية وتأكيد حاكميتها على النصوص .  
٢ - انه يؤكد توزيع الاختصاصات بين المرجعيات حين يرفض  
الاستدلال بالسمع على المسألة لأنها محكومة بأنها من الأصول والسمع فرع  
فلا يجوز تحكيمه في مثلها .  
٣ - نقل مرجعية الكشف عن الدلالات التي يحملها النص بما يجعلها  
تتوافق مع أصول الاعتزال إلى مرجعية ثالثة لتأكيد مشروعية التأويل  
العقلي وتحكيم أسسه إذ يجعل للغة الكلمة الفصل في هذه المسألة .

## متفرقات

كما نجد العديد من التأويلات لنصوص قرآنية عديدة ورد في ظاهرها ما  
يلزم عنه التشبيه أو التجسيم ونسبة ما لا يليق بواجب الوجود تعالى ومن  
الأمثلة على ذلك ما جاء من تأويل المعتزلة لمسائل يتناولها البحث باختصار  
بعد ان تبينت بعض الأسس العامة لمنهج التأويل عندهم من خلال ما مر  
وستكتمل بما سيأتي لاحقا . ومن الأمثلة على بعض تلك المسائل :

١ - وصفه تعالى بالنور : ففي قوله تعالى : { الله نور  
السموات والأرض } (النور/٣٥) . يتعلق الثنوية بالآية ويزعمون انها  
دالة على انه تعالى نور مستندين إلى الظاهر . ولكن المعتزلة يرفضون هذا  
الاستدلال بدفعهم الأخذ بدلالة الظاهر . لأنه يستلزم مخالفة الأصول ويرد  
لئيلهم على رد الاستدلال بالآية إلى شقين :

(١) المختصر ١٨٦ وينظر ايضا متشابه القرآن ٢ : ٤٠٣ .

١ - رفض ما يلزم عنه لأن النور لا بد من ان يكون جسماً ، والجسم يكون محدثاً ، وصانع العالم لا يجوز ان يكون محدثاً  
٢ - تأويل الآية بما يؤكد نتيجة المقدمات السابقة على ان المراد بها : الله منور السموات والارض ، سمى الفاعل باسم الفعل وهذا كقول العرب : فلان صوم وفطر ورضى وعدل .

ثم يستندون بعد مرجعية اللغة هذه إلى دلالة الآية نفسها في السياق إذ يرون ان ما يدل على صحة هذا التأويل ( قوله تعالى من بعد : { مثل نوره كمشكاة } فلو كان الله تعالى نوراً لما جاز ان يضيف النور إلى نفسه ، لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه<sup>(١)</sup> .

٢ - الغنية مضافة إليه تعالى : ففي قوله تعالى : { ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون } (آل عمران/٦٩) . يشتبه المجسمة انها دالة على المكان .

ويرد ابو علي الجبائي ذلك ويفسر الآية على العلم فالمراد بها عنده ( انهم احياء في معلومه (( تعالى )) كما يقول احننا لصاحبه لا نظن ان الامر كما نقوله بل هو كذا وكذا عندي وعند الله وانما يعني بذلك انه كذلك في معلومه وهذا هو ظاهر الكلام فلا تعلق لهم به<sup>(٢)</sup> فهو هنا يشير إلى ان الآية لا تقتضي توليلاً وان ظاهرها كاف في دفع تعلق المجسمة بها .

٣ - الصعود مضافاً إليه تعالى : ففي قوله تعالى : { إليه يصعد الكلم الطيب } (فاطر/١٠) يزول القاضي عبد الجبار الآية على ان المراد بها انفرادة تعالى بالحاكمية فمعناها ( انه (( العمل )) يرتفع

(١) ظ ديوان الاصول ٦٣٤ .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار متشابه القرآن ١ : ١٧٢ .

إلى حيث لا حكام سواه ، كما يقال في الحادثة ارتفع امرها إلى الامير ،  
إذا صار لا يحكم فيها سواه (١) .

٤ - كونه في مكان : ففي قوله تعالى { وهو الله في السموات  
وفي الارض } (الانعام/٣) يؤول الآية على ان المراد (٢) : انه عالم  
بهما ، محافظ عليهما ، عن التغير والزوال مدبر لهما ويستدل على  
صحة هذا التأويل بسياق الآية نفسها في قوله تعالى { يعلم سركم  
وجهركم } بعدها .

وفي قوله تعالى { أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم  
الارض } (الملك/١٦) .

يرى القاضي عبد الجبار ان تأويل الآية بتعلق المكانية بالسماء وليس  
بالله تعالى فمعناها ( ان في السماء نعماته وضروب عقابه ، لان عادته  
ان ينزلها من هناك ثم يستدل بسياق الآية على صحة ذلك بقوله تعالى  
{ ان يخسف بكم الارض } فنبه به على ذلك (٣) .

### ج - الرؤية

يكاد موقف المعتزلة في الرؤية وانكارها يمثل في منهجهم اصلا من  
الأصول قائما بنفسه (٤) يمكن زيادته على الى اصولهم لولا تحديدهم لها  
بهذه الخمسة بحيث ينضوي ضمن اصل التوحيد ويقع في اطار تنزيهه  
تعالى عن التشبيه والتجسيم .  
والمعتزلة مجمعون على انه سبحانه لا يرى بالابصار ولكنهم اختلفوا .  
- كما ينقل الأشعري - في الرؤية القلبية فقال ابو الهذيل واكثر المعتزلة

---

(١) المختصر ١٨٧ .

(٢) المصدر نفسه ١٨٧ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) كما يستفاد ذلك د. علي سامي النشار ط : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ : ٣٣٠ .

نرى الله بقلوبنا ، وحتى هذه الرؤية ، محكومة عندهم بالتأويل ، اذ أن معناها انا نعلمه بقلوبنا . وانكر اخرون هذه الرؤية<sup>(١)</sup> .

بل أنكر البصريون اصل قوليل الرؤية بمعنى العلم في قوله تعالى

{ ربي ارني أنظر اليك } (الاعراف/١٤٣) لأن ذلك ( يتيح للمخائيل

ثغرة ينفذون منها إلى مهاجمة الفكر المعتزلي القائم على نفي الرؤية

تماما حتى ولو على سبيل العلم<sup>(٢)</sup> ) ووصل ذلك النفي حدا قال معه

بعضهم بتكفير من يقول بجوازها من المخالفين بل بكفر من يشك في

كفر القائل بها وقال آخرون بعدم التكفير وعلّة ذلك ( ان الجهل بانه

تعالى لا يرى لا يقتضي جهلا بنفسه ولا بشيء من صفاته<sup>(٣)</sup> .

وتشديدهم النكير على القول بالرؤية عليه - سبحانه وتعالى - يعود

إلى ما يترتب عليها من لوازم تؤدي إلى عذه - تعالى - جسما او متحيزا

حيث الرؤية من صفات الاجسام وكذلك لأنها تقتضي المقابلة - وهذا اهم

ادلته العقلية في نفيها - لوجود الشيء المرئي في جهة مقابلة للراني

وذلك محال في حقه تعالى<sup>(٤)</sup> . وصورة الرؤية المفروضة وحدودها كما

يرى القاضي : أنه تعالى لا يرى بالابصار لا في دار الدنيا ولا في دار

الآخرة مع جواز الرؤية بالمعرفة والعلم عليه . فنحن لا نراه الآن ، ولو

افترضنا رؤيته لوجب ان نعلمه ، لأن من حق ما نراه ان نعلمه على ما

هو به ولما كنا نفقد العلم الضروري به ، تعين انه ليس بمرئي لنا

الآن<sup>(٥)</sup> .

ويقيم القاضي دليله العقلي في نفيها عنه تعالى في الآخرة على

جوانب علمية تتعلق بطبيعة الأبصار وما يلزم لتحقيقه إذ يرى ان الرؤية

( تعني اتصال شعاع بين الرائي والمرئي ويشترط في مثل هذا الاتصال

---

(١) ظ : مقالات الاسلاميين ١ : ٢١٨ ( بتصرف ) وينظر القاضي عبد الجبار : المختصر ١٩٠ .

(٢) د. عبد الستار الرواي : ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد ٢٥٦ منشورات وزارة الثقافة والاعلام بغداد ١٩٨٢ ط ١ .

(٣) ظ القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة ٢٧٦ ، الفخر الرازي ( ت ٦٠٦ هـ ) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٣٧ ( بتصرف ) .

(٤) ظ : الخياط : الانتصار ٦٧ ، ٦٨ ط ١ مصر ١٩٢٥ ، القاضي عبد الجبار المختصر ١٩١ ، شرح الاصول الخمسة ١٩١ ( بتصرف ) .

(٥) ظ المختصر : ١٩٠ ، متشابه القرآن ١ : ١٤٠ ، المغني ( الرؤية ) ٤ : ٩٩ .

تعين القوام المادي لها<sup>(١)</sup> وهذا ما يوقع في التجسيم الذي يتعارض مع كونه تعالى منزها مطلقا عندهم .

وعلى الرغم من ان مسألة الرؤية ، من تعلقات اصل التوحيد وبالتالي لا يصح الاستدلال على الأصل بالفرع كما هو مسلهم إلا انهم في مسألة الرؤية تحديدا يرون جواز الاستدلال بالسمع على نفيها وذلك لأن صحة السمع لا تترتب عليها فيمكن معرفة صحة السمع مع الشك في ان الله تعالى يرى او لا يرى ، والدليل على ذلك في رأيهم ان معرفة الله تعالى ومعرفة توحيدة وعذله وحكمته ... ذلك كله يمكن اثباته مع عدم القطع بأن الله يرى او لا يرى ولذلك نجدهم يستدلون بالأدلة السمعية - فضلا عن العقلية - على نفيها وقد مارسوا عملية التأويل لكل النصوص التي تخالف هذا النفي كما استدلوا بأيات عديدة لاثبات رأيهم فيها ويمكن تناول بعض تطبيقاتهم في فهم الآيات في هذه المسألة من خلال استعراض بعضها كالآتي :

١- قوله تعالى { لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف

الخبير } (الأنعام/١٠٣) وهم يعدون هذه الآية محكمة<sup>(٢)</sup> فيستدلون بظاهرها من دون الحاجة إلى التأويل وبأنها جاءت لتوصل وتؤسس للموقف من الرؤية ولتنفيها مطلقا وبأنها تكفي حجة على ذلك لما تضمنته من مجموعة من الدلالات تثبت خلال استعراض فهمهم إياها . ودلالة الآية بظاهرها على نفي الرؤية جاءت موافقة لأسس التأويل وضوابطه الذي يجب ان لا يلجأ اليه وان يبقى في فهم الدلالة على الظاهر ما دام الحمل على الظاهر أولى من الصرف إلى المجاز وتأويلها<sup>(٣)</sup> .

ويقوم فهم المعتزلة للآية والاستدلال بها على نفي الرؤية على جملة امور كالآتي :

أ - معنى الإدراك : اذ انه متى قرن البصر به لا يعرف في اللغة ان يراد به الرؤية بالبصر وان الرؤية بالبصر والإدراك بالبصر متساويان ولذلك

(١) المغني ٤ : ٦٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار مثابه القرآن ٢ : ٦٧٤، ٦٧٣ حيث يحكم الآية ويستحضر كونها أصلا يرد إليها باقي الآيات ويقاس عليها دلالات تلك الآيات ، وينظر ايضا المختصر ١٩٠-١٩١ ، ديوان الأصول ٦٠٣ .

(٣) ينظر النقطة (د) من اسس المنهج العقلي عند المعتزلة .

يجريان في النفي والاثبات على حد واحد والآية تنفي الادراك مطلقا فيجب ان نقطع بانه تعالى لا يرى بالابصار<sup>(١)</sup> .

ب - ان هذا النفي للادراك بالبصر جاء ( تمدحا راجعا إلى ذاته (( تعالى )) وما كان من نفيه تمدحا راجعا إلى ذاته كان اثباته نقصا ، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الاحوال<sup>(٢)</sup> وهم يستدلون بالاجماع على وقوع هذا المدح بنفي الرؤية ويردون على من اعترض : بأن لا مدح في الآية بدليل ان المعلومات لا ترى وان كثيرا من الموجودات ايضا لا ترى ، بقولهم : ان المدح جاء في : نفي ادراك الابصار له ، وبأنه لا تأخذه سنة ولا نوم يقرن بالقول بانه الحي القيوم<sup>(٣)</sup> .

ج - وقد يعترض معترض بثبوت الرؤية المستند إلى ظاهر الآية : بأن الله يدرك الابصار ، فهو اذن مبصر ، فيجب ان يرى نفسه ، وكل من قال بانه يرى نفسه قال بانه يراه غيره<sup>(٤)</sup> .

ثم يكملون رد الاعتراض حتى مع التسليم بالظاهر وانه تعالى : { يدرك الابصار } بان المقصود هو : الرؤية بالابصار والله يدرك ويبصر لا ببصر كبصرنا وعلى هذا لا يمكن ان تنسب إليه الرؤية ولا يدخل تحت حكم الادراك الذي من نوع ادراكنا<sup>(٥)</sup> .

٢- قوله تعالى : { وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة } (القيامة/٢٢) يستدل مثبتو الرؤية بهذه الآية على رأيهم مستنديين إلى ظاهرها ويقوم استدلالهم بها على اساس انها خاص في نسبتها إلى قوله تعالى { لا تدركه الابصار } على اساس انه عام ثم بنوا العام على الخاص فانتبهوا إلى ان نفي الرؤية بقوله تعالى : { لا تدركه الابصار } خاص

---

(١) ظ متشابه القرآن ١ : ٢٥٥ ، ٢ : ٦٧٤ ، المختصر ١٩٠ ، وينظر ايضا ديوان الاصول : ٦٠١ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٢٣٣ ، متشابه القرآن ١ : ٢٥٥ .

(٣) ديوان الاصول : ٦٠٢ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه :

بدار الدنيا وقوله تعالى : { إلى ربها ناظرة } خاص بالأخرة<sup>(١)</sup> ويقوم رد المعتزلة على هذا الاستدلال على مجموعة أمور يصورها لنا القاضي عبد الجبار<sup>(٢)</sup> :

- أ - ان الآية في سياقها لم تحدد (النظر) بالبصر فلم تنل (نظرة بالبصر) .
- ب - ان النظر يحتمل عدة معان بأن يكون الناظر (مفكرا ، ومنظرا للرحمة وطالبا للرؤية فهو محتمل إذا ولا يترك به ما لا يحتمل) .
- ج - ان تأويل النظر في الآية بمعنى الانتظار فمعناها : منتظرة لرحمة الله وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة<sup>(٣)</sup> .
- ويجد القاضي عبد الجبار لتأويله هذا مستندا في الروايات عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) وابن عباس وغيرهما من الصحابة والتابعين<sup>(٤)</sup> .
- هـ - استبعاد ان يكون النظر في اللغة هو الرؤية لأن النظر عبارة عن تغليب الحنقة الصحيحة نحو المرني التماسا لرؤيته ، اما الرؤية فهي ادراكنا للمرني كنتيجة لاتجاه الحاسة نحوه لا يتحتم ان يكون النظر مؤديا إلى الرؤية فالانسان قد ينظر ولا يرى<sup>(٥)</sup> .
- وهم يستشهدون على هذا التحديد بمرجعية اللغة من خلال خزيتها فيأتون بالعديد من الشواهد في إثبات ان النظر ليس هو الرؤية مثل قول القائل : نظرت إلى الهلال فلم اره ... وقوله : نظرت حتى رايت ... وقوله : نظرت فرأيت ، وهذا كله دال على التمايز بين النظر والرؤية .
- كما ان من عادة العرب ان ينوعوا في النظر فيقولون : نظر نظر راض ، ونظر نظر غضبان ونظر نظر شزر فلو كان النظر هو الرؤية لكانوا ينوعون الرؤية كما ينوعون النظر<sup>(٦)</sup> .

---

(١) المصدر نفسه : ٦٠٣ .

(٢) المختصر : ١٩٠ .

(٣) وهذا رأي القاسم الرسي في تأويل الآية ينظر اصول العدل والتوحيد ١٠٥ .

(٤) المختصر : ١٩١ .

(٥) ظ ديوان الاصول : ٦٠٤ .

(٦) المصدر نفسه : ٦٠٣ .

وهم في مجال نفهم المطلق للرؤية بانه حال من الاحوال يرفضون الكثير من الافتراضات بحصولها باعتبارات اخرى لا نخوض في تفصيلها مثل<sup>(١)</sup> : ان يرى تعالى بحاسة سادسة .

انه كما ان الواحد منا يعقل القديم انه ذات مخصوصة موجودة من غير اشتراط المقابلة فكذلك يجوز ان يراه الواحد منا من غير اشتراط ذلك .

انه تعالى لا يمكن ان يرى لأن هناك موانع يمكن ان تمنع من الرؤية .

انه تعالى يخلق فينا في الآخرة ادراكا نراه به .

٣- قوله تعالى حكاية عن موسى : { رب أرني أنظر إليك قال لن

تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني } (الاعراف/١٤٣) يستدل المثبتون للرؤية بهذه الآية على انه (ﷺ) جوز الرؤية عليه تعالى فطلبها ويرد المعتزلة هذا الاستدلال من خلال فهم الآية ودفع الاستناد عليها اذ ان ظاهرها كاف في الدلالة على استحالة الرؤية وينبني هذا الاستدلال على سياق الآية ودلالات ارتباط وتعلق بعضها ببعضها الاخر كالآتي :

أ- ان قوله تعالى { لن تراني } يدل على المنع من وقوعها<sup>(٢)</sup> ذلك ان (لن) نفي على التابيد وان استعملت في غير ذلك ففي سبيل التوسع والمجاز<sup>(٣)</sup> .

ب- ان المراد بسؤال موسى (ﷺ) الرؤية طلب الجواب بالمنع من الرؤية من جهته تعالى لكي يعرف اصحابه انها مستحيلة عليه تعالى لانهم لم يقتنعوا بقوله ويستدلون على هذا التوجيه بأية اخرى تفيد استكبار الله تعالى لطلب قوم موسى (ﷺ) الرؤية وذلك بقوله تعالى : { يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك ، فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم }<sup>(٤)</sup> (النساء/١٥٣) .

(١) ينظر المصدر نفسه : ٦٠٧-٦٠٩ تفصيلات ردود المعتزلة على هذه الافتراضات .

(٢) القاضي عبد الجبار : المختصر : ١٩١ .

(٣) ديوان الاصول ٦١١ .

(٤) ديوان الاصول ٦١٠ .

وهذا التوجيه ينزه موسى (عليه السلام) عن طلب الرؤية لنفسه انطلاقاً من مسلك المعتزلة في تنزيه الانبياء عما لا يليق وطلب الرؤية مما يشددون فيه التكبر حتى كفر بعضهم من قال بجوازها - كما اسلفنا - وهذا المسلك الأكثر رفضاً لقبول الرؤية بكل معانيها حتى العلم الذي قال به البغداديون يتبناه معتزلة البصرة حيث يقولون ان موسى ما طلب الرؤية لنفسه ويؤكد هذا ما ورد عن لسانه في قوله تعالى : { أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السَّفَهَاءُ مِنَّا } (الاعراف/ ١٥٥) فهو تبرؤ منه وانما زاد لنفسه طلب الرؤية ( لأنه امام قومه وكان مطالباً بالرد على مثل هذا السؤال فتوجه به نيابة عن قومه فليس ثمة ذنب عليه وانما الذنب ذنب قومه<sup>(١)</sup> كما ينزهون موسى (عليه السلام) من جانب آخر فيقولون بانه ( لا يجوز ان يكون جاهلاً بالله وبانه لا يرى وانما هو لم يكن عالماً بحال نفسه ، وهل يمكنه ان يرى القديم تعالى او لا )<sup>(٢)</sup> وقال ابو الهذيل العلاف ان الرؤية في الآية بمعنى العلم ورفض القاضي ذلك<sup>(٣)</sup> .

٤- قوله تعالى : { كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ } (المطففين/ ١٥) يستدل به مثبتو الرؤية انه تعالى يجوز ان يرى للمؤمنين يوم القيامة لانهم كحال الكفار . ويرد المعتزلة ( القاضي عبد الجبار ) ان هذا يستلزم الدلالة على جسم في مكان وهذا بين الفساد ويؤول الآية على ان المراد منها : ( انهم عن رحمته ممنوعون )<sup>(٤)</sup> .  
كما ان الآية لم تقل انهم محجوبون عن رؤية الله تعالى فاستدلال المثبتين بها عدول عن الظاهر واذا عدلوا عنه فليسوا هم بأولى بالتأويل من المعتزلة وهنا يؤولونها بوجه آخر فيقولون ان المراد : انهم عن ثواب ربهم يؤمنذ لمحجوبون<sup>(٥)</sup> ويرون ان هذا التأويل موافق للدلالة العقلية والسمعية وان استدلال المثبتين بالآية استدلال بدليل الخطاب ( والاستدلال بدليل الخطاب في الشرعيات لا يجوز )<sup>(٦)</sup> .

(١) المصدر نفسه ، وينظر د. عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٢٥٣ .

(٢) ديوان الاصول ٦١١ .

(٣) ظ شرح الاصول الخمسة ٢٦٢ .

(٤) المختصر ١٩١ .

(٥) ديوان الاصول ٦١٣ .

(٦) ديوان الاصول ٦١٣ .

- ٥- قوله تعالى : { فمن كان يرجو لقاء ربه } (الكهف/١١٠) .
- ٦- قوله تعالى : { تحيتهم يوم يلقونه سلام } (الاحزاب/٤٤) .  
حيث تمسك مثبتو الرؤية بالآيتين على ان المراد باللقاء هو الرؤية<sup>(١)</sup> .  
ويرد المعتزلة ذلك منطلقين من<sup>(٢)</sup> :
- ١ - تحديد معنى اللقاء انه ليس الرؤية بل ملاقات جسمين وانه يستعمل في اللغة حيث لا تستعمل الرؤية مثلا يقال : رأيت فلانا وما لقيت والكفيف يقول : لقيت فلانا ولا يقول : رأيت<sup>(٣)</sup> .
- ٢ - إذا اراد المثبتون ان يعدلوا بلفظ اللقاء عن الظاهر إلى التأويل فليسوا اولى من المعتزلة بذلك لذا يلجأون إلى تأويلها بما يوافق ادلتهم العقلية والسمعية<sup>(٤)</sup> .
- ٣ - يؤولون قوله تعالى : { من كان يرجو لقاء ربه } ان المراد به : من كان يرجو لقاء ثواب ربه<sup>(٥)</sup> .
- ويؤولون : { تحيتهم يوم يلقونه سلام } بـ : تحيتهم يوم يلقون ملائكته .
- وهذا التأويل للآيتين يقوم على تقدير محذوف وان يذكر الله تعالى نفسه ويريد غيره ولذلك امثال كثيرة في القرآن<sup>(٦)</sup> .
- ٤ - يلزمون المثبتين بان مخالفة هذا التأويل يلزم عنها ان المنافيين يرون الله تعالى لقوله عنهم { فاعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه } (التوبة/٧٧) ، فاذا تأول المثبتون هذه الآية على ان المراد : يوم يلقون عقابه . يطالبهم المعتزلة بقبول تأويلهم قوله تعالى : { فمن كان يرجو لقاء ربه } بأن المراد هو : فمن كان يرجو لقاء ثواب ربه<sup>(٧)</sup>

(١) المصدر نفسه ٦١١ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ٦١٢ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) المصدر السابق نفسه .

(٧) المصدر نفسه .

ويرفض المعتزلة الاستدلال بالروايات والاخبار على قضايا العقيدة كما اسلفنا في اسسهم العقلية ان كانت معتبرة اما مع عدم الاعتبار والطعن في الرواة والاسانيد فانهم يستبعدونها نهائيا ولذلك فقد ردوا الاستدلال بالروايات على القول بصحة الرؤية<sup>(١)</sup>.

## د - خلق القرآن

تمثل هذه المسألة نقطة تقاطع شديدة التأثير في تشكيل بنية العلاقة بين التيارات الكلامية الاسلامية ، اذ بدأت معها المواجهات النموية بين اتباع المذاهب المختلفة عندما دخلت السياسة في توجيه دفة المسألة بتأييد الاتجاه العقلاني الذاهب إلى ( خلق القرآن ) وضرب الاتجاه الآخر القائل بقدمه<sup>(٢)</sup> وكان من الافرازات المهمة لتعريض الناس إلى الامتحان في ما يقولون حيال المسألة ان اخذت القضية بعدا مؤثرا في تعميق الهوة بين تلك المذاهب وكان تعامل المعتزلة في الوقت الذي بزغت سلطتهم فيه ولا سيما ايام المأمون ( عبد الله بن هارون الرشيد ١٧٠-٢١٨ هـ ) ومن بعده المعتصم والواثق قاسيا مع المذاهب الاخرى حتى ان من اشهر ضحايا هذه المسألة التي تحولت إلى محنة بالاسم نفسه الإمام احمد بن حنبل ( ١٦٤-٢٤١ هـ ) وانتهت تلك المحنة بمحنة مقابلة ايام المتوكل ( ٢٠٦-٢٤٧ هـ ) اذ انقلبت الامور على المعتزلة وصاروا هم البديل في تحمل معاناة سقوا كأسها لمخالفهم في المسألة<sup>(٣)</sup> ، وكان لهذه المحنة المقابلة اثرها الكبير في تحطيم جهود فكرية احتاجت قرنا كاملا لتبني ، ومثل ذلك ضربة قوية وجهت إلى الاتجاه العقلاني في الفكر الاسلامي .

ولسنا في مجال التعرض لهذه المحنة تاريخيا فذلك بعيد عن الهدف الاساسي لهذا البحث وخلاصة موقف المعتزلة في المسألة انها من تفرعات اصل التوحيد في واحد من مصاديقه المهمة ممثلا في تنزيهه

(١) القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة ٢٦٣ ، المغني ٤ : ٢٢٢-٢٣٧ في تفصيل الموقف من الروايات مما لا مجال لتفصيله هنا وينظر ايضا ديوان الاصول : ٦١٣ .

(٢) ظ ابن النديم : الفهرست ١٢١ بيروت ١٩٦٤ ، الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١١ : ١٠٨٩ بيروت .

(٣) ظ ابن الاثير : الكامل في التاريخ ٧ : ٤٧ وما بعدها .

تعالى عن ان يكون محلا للحوادث<sup>(١)</sup>

وهم يرون ان القرآن ( كلام الله تعالى ووحيه ، وهو مخلوق محدث ، مفعول لم يكن ثم كان انزله تعالى على النبي ﷺ ) ليكون (دالا على ثبوته ، كما جعله دلالة للناس من خلال الاحكام التي جاء بها ، ليرجع اليه المسلمون في حياتهم واحتياجاتهم إلى احكامه )<sup>(٢)</sup> .

واساس استدلالهم العقلي على القضية مبني على ان الكلام عرض محدث وبالتالي فالقرآن وهو كلامه تعالى محدث ايضا وصورة الاستدلال يعرضها القاضي عبد الجبار بقوله : ( إذا كان الكلام حروفا منظومة ، واصواتا مقطعة فهو عرض خلقه الله لأن الاعراض محدثة ، لهذا كان كلامه محدثا ، فإذا كان الكلام محدثا ، فالقرآن محدث ايضا ، لأن كلا منهما خلقه واحده )<sup>(٣)</sup> وبما ان كلا منهما محدث وان الله تعالى منزّه عن ان يكون محلا للحوادث فليس الكلام محدث في ذاته تعالى وانما يحدثه تعالى في محل وهذا المحل يشترط ان يكون جمادا حتى لا يكون هو المتكلم دون الله<sup>(٤)</sup> وقد تبين لنا في فصل الإمامية تأييدهم حدوث القرآن وامتناعهم عن القول بأنه ( مخلوق ) تخرجنا من اللفظ وما يوحيه من دلالات ، ورفض الأشعرية ومن قبلهم السلف القول بخلق القرآن وجاء الأشعرية بنظرية الكلام النفسي لتحاشي الاشكالات التي اثارها المعتزلة وبنوا استدلالاتهم عليها .

والمهم هنا ما يتعلق بتوظيف المعتزلة للنصوص القرآنية في تأييد رأيهم حيث لجأوا إلى ظواهر النصوص غالبا في الاستفادة منها لدعم توجيههم للقضية وهي ظواهر متعددة الصيغ وجهوها جميعا لتدل على حدوث القرآن كما ستلاحظ من خلال استعراض بعض تلك الآيات :

### حقيقة الكلام وحدوثه

في حقيقة الكلام نلاحظ ان المعتزلة يدققون كثيرا في تأكيد خصوصية

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ٧ : ٣ ( خلق القرآن تحقيق ابراهيم الابياري ط ١ مصر ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ط ١ ١٩٦١ م ) .

(٢) المصدر نفسه والصفحة والجزء .

(٣) المغني ٧ : ٣ ، المحيط بالتكليف ٣٠٦ تحقيق عمر عزمي ، مصر ط ١ ١٩٦٥ .

(٤) المغني ٧ : ٢٩٦ .

هذه الصفة ودفع الاشتباه في تصور ان يخرج الكلام منه تعالى كما يخرج من المخلوق يقول القاسم الرسي في رده على المشبهة الذين فهموا من قوله تعالى { وكلم الله موسى تكليماً } (النساء/ ١٦٤) انه تعالى يكلم بلسان وشفتين وخرج كلامه كما خرج من المخلوقين يقول : ( انه (( تعالى )) انشا كلاما خلقه كما شاء فسمعه موسى (ﷺ) وفهمه وكل مسموع من الله فهو مخلوق لانه غير الخالق له )<sup>(١)</sup> .

وأول النداء في قوله تعالى { اني انا الله رب العالمين } (القصص/ ٣٠) انه غير المنادي والمنادي بذلك هو الله جل ثناؤه والنداء غيره ، وما كان غير الله مما يعجز عنه الخلاق فمخلوق ؛ لانه لم يكن ثم كان بالله وحده لا شريك له<sup>(٢)</sup> ومثل هذا يقال عندهم عن أي كلام وصف صدوره عنه تعالى كوصفه تعالى لعيسى (ﷺ) بانه كلمته ، والقرآن والكتب السماوية الاخرى<sup>(٣)</sup> .

ومثل هذه القاعدة العامة يؤكدھا القاضي عبد الجبار في استدلاله على حدوث القرآن إذ يرى ( ان كل ما ورد في كتاب الله عز وجل مما يدل على ان الله تعالى يغير القرآن او بعضه او يقدر عليه ، او يبدله بغيره ، او يقدر على مثله او يأتي بمثله ، او يجتزئ منه يدل على حدوثه )<sup>(٤)</sup> .

## حدوث القرآن

يستفيد المعتزلة من العديد من ظواهر الآيات الكريمة التي تؤكد ان القرآن محدث بهذه الصيغة نفسها او بتصرفاتها او بما شابهها من الالفاظ الدالة على حدوثه بعد ان لم يكن .

فالقاسم الرسي الذي يرى ان الكتب السماوية كلها مخلوقة كالقرآن

(١) اصول العمل والتوحيد ١٠٩ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) المصدر نفسه ١٠٩ .

(٤) المغني ٧ : ٨٩ ويقول في موضع آخر ( ان كل ما ذكرناه من الادلة يوجب في كتبه جميعها وكلامه كله انه محدث ، فهو كالحصاة ونعمه ، لانه من النعم في الحقيقة ، لانه إذا امر ونهى وهدى وارشد ، فقد اجزل النعم ) ظ : المختصر ١٩٥ .

ويستدل بقوله تعالى : { انا جعلناه قرآنا عربيا } (الزخرف/٣) ويريد خلقناه مستقيدا من ورود هذا اللفظ ( الجعل ) في القرآن بهذه المعنى كما في قوله تعالى : { جعلهم من نفس واحدة وجعل منها زوجها } (الاعراف/١٨٩) يقول : خلق منها زوجها<sup>(١)</sup> .

كما يستدل بقوله تعالى : { وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استعموه وهم يلعبون } (الانبياء/٣) وقوله تعالى : { فذرني ومن يكذب بهذا الحديث } (القلم/٤٤) .

وقوله سبحانه : { او يحدث لهم ذكرا } (طه/١١٣) ، يستدل بهذه الآيات على ( ان كل محدث من الله جل ثناؤه فمخلوق لانه لم يكن فكان ... )<sup>(٢)</sup> .

ويستدل القاضي عبد الجبار على انه تعالى لا يكون متكلماً ( الا إذا فعل الكلام واحدته بحسب المصلحة )<sup>(٣)</sup> بالقرآن الكريم الذي يدل على ذلك وانه مخلوق لانه تعالى يقول { ومن قبله كتاب موسى } (الاحقاف/ ) وهذا يوجب انه بعد غيره وهذا من علامات الحدوث<sup>(٤)</sup> وقال تعالى : { نزل احسن الحديث } (الزمر/٣٧) ومن حق الحديث ان يكون محدثا وقال تعالى: { وكان امر الله مفعولا } (الاحزاب/٣٧) والمفعول لا يكون إلا محدثا . كما يضع في هذا الاطار في الدلالة على الحدوث والخلق كل ما جاء في آياته وصفه بانه ينتسخ وينسى وبانه يبئدا به وبانه ذكر محدث ، وبانه مفصل محكم موصل ، وبانه عربي وبانه سور كثيرة ، يدل على انه

(١) اصول العدل والتوحيد ١٠٩ .

(٢) المصدر نفسه ١١٠ .

(٣) المختصر ١٩٤ .

(٤) المختصر ١٩٤ ، متشابه القرآن ٢ : ٦١٣ .

فعله لأن كل ذلك من علامات الحوادث والافعال <sup>(١)</sup> . ويستدل القاضي عبد الجبار ايضا بقوله تعالى : { نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس } (آل عمران/٣-٤) على حدوث القرآن ودلالاتها في جهات عدة منها : وصفه بأنه انزله : وذلك لا يصح إلا في الحادث لأن القديم يستحيل ذلك عليه والكلام ان لم يصح انزاله لأنه لا يبقى فقد يصح انزال الكتاب وانزال ما يقوم مقامه من الحكاية ومنها : انه وصفه بأنه انزله بالحق وتخصيص نزوله يدل على حدثه ومنها : انه جعله متأخرا عن التوراة والانجيل وجعلهما قبله ، وما غيره قبله لا يكون إلا محدثا <sup>(٢)</sup> .

ويستحضر القاضي عبد الجبار ما يمكن ان يعترض به معترض بالقول عن القرآن وانه انزل نفعة واحدة إلى سماء الدنيا ثم كان ينزل على قدر الحاجة ، ويرى ان ذلك لا يقدح في صحة القول بحدوثه ( مع ما ذكرناه من تقدم خلق كتاب موسى له فجميع ذلك إذن متفق غير مختلف ) <sup>(٣)</sup> .

ولا يفوته ان يستدل بالاخبار إذا كانت موافقة للاصل الذي يبنى عليه فهو في هذه المسألة يستدل بقوله (ﷺ) ( كان الله ولا شيء ، ثم خلق الذكر وما خلق الله من سماء ولا ارض اعظم من آية الكرسي ) <sup>(٤)</sup> .

## الأصل الثاني : العدل

يؤسس القاضي عبد الجبار لاصل العدل عند المعتزلة مقدمات تمثل اصولا تأتي المصاديق المبينة لقولهم في العدل متفرعة عنها ومواءمة لمعياريتها وهي <sup>(٥)</sup> :

ان الافعال معقولة في الشاهد .

(١) المختصر ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ١٤٠ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦١٣ ، ٦١٤ .

(٤) المختصر ١٩٥ ، وينظر الرواية في سنن الترمذي ١١ : ١٥ .

(٥) المختصر ٢٠٢ .

ومنها تميز فعلنا من فعله تعالى .

ومنها تمييز الحسن من القبيح وضروبه .

ومنها ان القبيح لا يجوز ان يقع من فاعل بدون فاعل .

فمن هذه المقدمات تنفرع عن اصل العدل مجموعة مسائل تمثل ركائز مهمة في المنهج الاعتزالي في بناء المنظور العقائدي وهم يستدلون على ذلك كله بأيات القرآن الكريم ويوظفونها لتأييد ما يقولون ومن هذه المباحث المتفرعة<sup>(١)</sup> :

ان افعال العباد حادثة منهم وليس من خلقه تعالى انه لا يكلفهم إلا ما يطيقون . ومنها ان قدرتهم متقدمة لما يفعلون . ومنها انه تعالى لا يعاقب من لا ذنب له ولا بذنب غيره .

ومنها انه لا يريد القبيح ولا يحبه ولا يرضاه ولا يشأه ، بل يكرهه ويسخطه .  
وسيورد البحث بعض التطبيقات في فهم النص القرآني على بعض هذه التفرعات .

ومن مصاديق الاستدلال بالنص القرآني وفهمه على اصل العدل عند المعتزلة ما عن أبي علي الجبائي في الاستدلال بقوله تعالى : { **والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم** } (يونس/٢٥) إذ يرى ( ان هذه الآية قوية الدلالة على العدل ، لأنه تعالى لا يجوز ان يصف نفسه بأنه يدعو إلى دار السلام وهو مع ذلك يصد عن الايمان ويصدف عنه ويمنع منه )<sup>(٢)</sup> .

#### ١ - افعال العباد :

تمثل هذه المسألة مشكلة واجهت المتكلمين واختلفوا فيها ازاء طبيعة الصلة بين ارادة الله تعالى وارادة الانسان وأيهما المؤثرة في صدور فعل الانسان ، أي بكلام آخر هل الانسان مجبور في افعاله ، واذا كان كذلك كيف يحل التقاطع مع كونه عادلا إذ يحاسبه تعالى على فعل اجبره

(١) المصدر نفسه .

(٢) ظ : القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن : ٣٦٠ ، ٣٦١ .

عليه ، ام ان الانسان حر مختار فما صلة فعله بإرادة الله ؟ وهل يمكن ان يصدر عن العبد ما لا يريد الله .

وقد انقسم المسلمون تجاه هذه المسألة على جبرية وقدرية ومتوسطين .

والمعتزلة يقولون بحرية العبد وينفون عن انفسهم صفة القدرية ويلقونها على الآخرين يقول القاضي عبد الجبار : ( اعلم ان القدرية عندنا انما هم المجبرة والمشبهة وعندهم المعتزلة ، فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننا به )<sup>(١)</sup> ويقوم نفيهم للقدر لا على اساس نفي تقدم علم الله وانما عدم تجويز قيام الحوادث به تعالى وهو من لوازم اصل التوحيد في عدم اتصافه تعالى بالصفات لمعان محدثة<sup>(٢)</sup> وقضية افعال الانسان تتصل بالقضاء والقدر ، ونلاحظ من خلال ربط المعتزلة للقضية بالله تعالى وتحديد طبيعة صلتها بإرادته ، انها وظفت ايضا لتؤكد التنزيه المطلق للباري ، لذلك يبعدون ان تكون صلة افعال العبد بقضاء الله وقدره بمعنى الخلق ، الذي يستوجب كونه تعالى خالقا لها ، يقول القاضي عبد الجبار لسائل مفترض : إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك ، وكيف تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصدهم ودواعيهم ، ان شاءوا فعلوها وان شاءوا تركوها )<sup>(٣)</sup> ، وأساس هذا الاستبعاد للصلة يقوم على ما يلزم منه ان العباد بذلك لا يستحقون عليها ( المدح والذم والثواب والعقاب )<sup>(٤)</sup> وهذا مبدأ ثابت في عدل الله تعالى يلزم من خلافه كونه - تعالى - ظالما ويستدلون على ذلك بأدلة عقلية ونقلية يطول البحث بإيرادها يمكن الرجوع إليها في مظانها<sup>(٥)</sup> .

---

(١) شرح الاصول الخمسة ٧٧٢ .

(٢) ظ : شرح الاصول الخمسة ١٨٦ .

(٣) المصدر نفسه ٧٧١ وينظر المختصر

(٤) المصدر نفسه ، والصفحة

(٥) راجع مثلاً : رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة خصوصاً المختصر في

اصول العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ٢٠٨ وما بعدها ، شرح الاصول الخمسة

٧٧١ - وما بعدها ، تنزيه القرآن عن المطاعن ٧٧ - وما بعدها .

## فهم الآيات

من الاستدلالات المواءمة لمنهج المعتزلة ورايهم في هذه المسألة ما عن الحسن البصري في رسالته إلى عبد الملك بن مروان في القدر . حيث يستدل بالنص القرآني على رد قول المجبرة بخلقه تعالى لفعل العبد وذلك في قوله تعالى : { لَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ، كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ } (المندر/٣٧-٣٨) اذ يفهم من الآية انه تعالى جعل فيهم القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون ، وابتلاهم لينظر كيف يعملون ، وليبلو اخبارهم . فلو كان الامر - كما يذهب اليه المخطئون - لما كان اليهم ان يتقدموا ولا يتأخروا ، ولما كان لمتقدم اجر فيما عمل ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا اليهم ولكنه من عمل ربهم<sup>(١)</sup> .

كما يستدل على كونه تعالى ( لم يجعل الامور حتما على العباد ولكن قال ان فعلتم كذا فعلت بكم كذا ، وان فعلتم كذا فعلت بكم كذا ، وانما يجازيهم بالاعمال [ بلأنه ] كما قال { فزده عذابا ضعفا في النار }<sup>(٢)</sup> (سورة ص/٦١) .

ونجد القاضي عبد الجبار يوظف النصوص القرآنية للدلالة على ما يقوله المعتزلة بنفي فعل العبد عنه تعالى وتحميل الانسان مسؤولية اعماله فمن ذلك مثلا ما يستدل به المجبرة من قوله تعالى : { يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنْ كَانَ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ } (آل عمران/١٥٤) حيث يفهمون من الآية انه لا صنع للعبد ويرد القاضي استدلالهم هذا مستقيدا من سياق الآية نفسها حيث يقول : وجوابنا انه تعالى حكى عنهم ماذا هم عليه وهو قوله : { لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ مَا قُتِلْنَا ههنا } (آل عمران/١٥٤) فلا دلالة فيما حكاه عنهم فأما قوله تعالى :

---

(١) رسالة في القدر (رسائل العدل والتوحيد) ٨٤ .

(٢) المصدر نفسه ٨٥ .

{ قل ان الامر كله لله } فالمراد به ما يتصل بالنصرة والتمكين ولولا ذلك ما امرهم بالجهاد ، ولما ذمهم على تركه ولذلك قال بعده (وهنا يستدعي القاضي نصوصا قرآنية اخرى مطبقا تفسير القرآن بالقرآن): { يخفون في انفسهم ما لا يبodon لك } (آل عمران/١٥٤) فنبه بذلك على انه سبحانه يعلم من حالهم ما لا يعلمه (ﷺ) وقوله تعالى بعد ذلك : { ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك } (آل عمران/١٥٩) ترغيب للرسول (ﷺ) في جميل الاخلاق ليكون قبولهم اقرب ويدل على ان صرفهم فعلهم لأنه لو كان خلقا من الله فيهم لما صح ان يقول : { فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر } ( آل عمران/١٥٩) لأنه لا يصح لنا ان نشاور فيما يخلقه تعالى ، ولما صح قوله : { فإذا عزمتم فتوكل على الله } (آل عمران/١٥٩) ولما صح قوله : { ان ينصركم الله فلا غالب لكم } (آل عمران/١٦٠) لأن ما يوجد في الغالب والمغلوب هو من مثل الله تعالى (١).

كما يستدل بقوله تعالى : { فاليوم لا تظلم نفس شيئا ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون } (يس/٥٤) على ان العبد هو خالق اعماله والمستحق لجزائها ثوابا او عقابا إذ يقول : ( ويدل ايضا على انه لا يجازيهم على ما يخلقه فيهم ، لأنه يكون مجازيا لهم على ما لا سبيل لهم إلى التخلص منه وهذا اعظم من تعذيب الواحد على ذنب غيره ، وقوله { فاليوم لا تظلم نفس شيئا } يقتضي تنزيهه عن الظلم وذلك لا يتم إلا على ما نقول (٢).

ويرد على قول المجبرة بانه إذا كان الفعل من العبد اليس الايمان من الله وكذلك الدين وسائر الطاعات فكيف يزداد ذلك إلى الله ولم يخلقه فيقول : ( يضاف إليه تعالى لأنه امر به واعان عليه ولطف ، كما يضاف ادب الولد إلى ابيه من حيث ادبه وهذبه وعلمه ، فاما المعاصي فلا تضاف إلى الله لأنه

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) متشابه القرآن ٢ : ٢٧٦ .

نهى عنها وكره فعلها وتوعد عليها بالعذاب (١).

ويؤول القاضي عبد الجبار الآيات التي يستند اليها المجبرة في القول بحصول افعال العباد بقضاء الله وقدره، ويقوم هذا التأويل على تحديد معاني المفردة واصول القرآن في استخدامها في مقام الزامه للمجبرة بقولهم : ان الفواحش والقبايح من خلق الله تعالى وما خلقه فقد قضاه وقدره من وجه ، فيجب الرضا إذا بذلك وهذا كفر وان لم يجب الرضا به ففي ذلك دلالة على انه ليس من قضاء الله تعالى .. وإذا لم يكن من قضائه فليس من خلقه ، بل هو من افعال العباد من هنا يدخل إلى تفصيل القضاء إلى شقين :

١ - قضاء الله تعالى على الاطلاق ، وهو ما خلقه وقدره ، وأوجده وأوقعه ، وهو الذي اراده بقوله : { فقضاهن سبع سموات في يومين } (فصلت/١٢) .

ب - ما اقدر العبد عليه وأمر به ونهى عنه ويفرعه أيضا إلى (٢) :

١ - ما قد يقال في الواجبات من قضاء الله حيث اوجب قطعاً ، فشبهت بما يخلقه تعالى لا محالة ويلزمنا الرضا بذلك كما قال تعالى { وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه } (الاسراء/٢٣) .

٢ - وما قد يقال في سائر افعال العباد انها من قضاء الله ، بمعنى انه اخبر عنها وذلنا عليها ، فهذا مجاز لان قضاءه هو الخير والدلالة بدون الفعل . وينتهي من ثم من هذا الاستدلال الى ان فعل العبد من خلقه الا ما كان واجبا منه على نحو ما اورده في نقطة رقم (٢) المتعلقة بقوله تعالى :

{ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه } فضلا عن قضائه تعالى على الاطلاق [ بنون تقييد ] الوارد في نقطة أ . وعندما يتمسك المجبرة بظواهر آيات أخرى يرد فيها لفظ الخلق مضافاً اليه تعالى يزول القاضي تلك الآيات ويحكم بخطأ تأويل المجبرة مستفيداً من نواح عديدة يحكم بها على صحة ما يراه . فقد يستدل المجبرة بقوله تعالى { خالق كل شيء }

---

(١) المختصر ٢١٠ .

(٢) ظ : المختصر : ٢١٢ (بتصرف) .

(الانعام/١٠٢) وقوله : { هل من خالق غير الله } (فاطر/٣) وقوله :

{ ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه } (الرعد/١٦) على انه لا يجوز اضافة افعال العباد اليهم مع هذه الظواهر التي تنسب الخلقية لله تعالى فيما جاءت به . وقيم استدلاله على مجموعة ركائز :<sup>(١)</sup>

١ - انه يستحضر اصل الحسن والقبح الذاتيين في الاشياء فيحكم بخطأ ما اولوه بدلالة العقول ( لانه تعالى ثبّت في العقول ... ووضح ان فاعل الظلم والكذب العالم بحالهما يستحق الذم والنقص فلا يجوز ان يتمدح بما نصب من نصب الذم لتناقض ذلك وكيف يصح ان يتمدح بقوله : { خالق كل

شيء } ويريد بذلك انه خلق القبائح وانما اراد تعالى بذلك انه الخالق للانسان وسائر النعم ليعتد الخلق بذلك على الشكر والطاعة .

٢ - ان المراد بقوله : { خالق كل شيء } : المخلوقات دون غيرها فلا مخلوق يوصف بذلك إلا والله فاعله لأن افعال العباد لا توصف بذلك إلا مع التقييد .

٣ - ويؤول قوله تعالى { والله خلقكم وما تعملون } (الصفات ٩٦/) استفادة من السياق الذي وردت فيه الآية فالمراد به الاصنام التي عملوها بمعنى عملوا تسويتها ونحتها ، لأن ما هذه حاله يقال : انه عمل الصانع .. ولولا ان هذا هو المراد لم يصح ان يكون تعالى ذاماً ولا مبكناً بعد قوله : { قال أفتعبدون ما تنحتون } (الصفات/٩٥) فلما وبخهم بذلك من حيث يبين انه تعالى خلق الاصنام كما خلقهم ، فلم عدلوا . عن عبادته مع انه الخالق المنعم عليهم؟.

٤ - اما قوله تعالى : { ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم } فيؤوله على اساس رد قول الثنوية وعباد الاصنام بنزع الوجدانية في الربوبية عن الباري تعالى (إذ لا يوجبون ان يكون الخالق

---

(١) ظ المصدر نفسه ٢١٤ - ٢١٥ ( بتصرف ) .

والمنعم والمحبي والمميت والرازق واحدا ) فما يبين رأي المعتزلة بان العبد هو الفاعل : ( انه لا يجب ان يتشابه الخلق فخلقه تعالى متميز من فعل العبد وكسبه ) ثم يستعين بالاستعمال القرآني للمفردة واضافتها إلى غيره تعالى للتدليل على تأويله فيقول : ( ثم يقال لهم فقد قال تعالى : { فتبارك الله احسن الخالقين } (المؤمنون/١٤) فنبه على إثبات خالق سواه وان كان لا يطلق ذلك وقال : { واذ تخلق من الطين كهيئة الطير } (المائدة/١١٠) فأضاف ذلك إلى عيسى (عليه السلام) وقال : { وتخلقون إفكا } (العنكبوت/١٧) فيجوز ان يتناقض الكتاب فان قالوا : لا فالمراد اذن ما قلناه ليسلم الآي اجمع ويتفق معناها ولا يختلف<sup>(١)</sup> .

## ٢ - تنزيهه تعالى عن فعل القبيح

من لوازم كونه تعالى عادلا تنزيهه عن فعل القبيح . وهذا مرتبط من جهة معينة بأفعال العباد ، وشبهة المجبرة في نسبتها إليه تعالى بالألجاء والجبر وبما ان أفعالهم فيها القبيح فقد كان من حيثيات قولهم بحرية الانسان ومسؤوليته عن فعله وتنزيهه الباري تعالى وهكذا فالمعاصي والظلم والضلال لا يفعلها الله تعالى ولا يلجئ العبد إليها ولا يريد منها ولما كان الكثير من الآيات الكريمة قد جاءت ظواهرها موحية بهذه النسبة لله تعالى ، وقد احتج بها المجبرة على مذهبه فقد تصدى المعتزلة لتوجيه تلك الظواهر لموافقة الأدلة عندما لا تكون بحاجة إلى التأويل أو تأويلها حيث يكون ذلك ضروريا على مسلهم في تأويل ما خالف الأصول والأدلة التي يحكمونها فما يقع في باب تنزيهه تعالى عن فعل القبيح مثلا :

### أ - انه تعالى لا يفعل المعاصي :

يقول القاسم الرسي ( والله تعالى لا يقضي جورا ولا باطلا ولا فجورا ، لأن المعاصي كلها باطل وفجور وجور ، والله يتعالى ان يكون لها قاضيا أو

(١)المختصر ٢١٥ .

مقدرا ، بل هو كما وصف نفسه ، جل ثناؤه ، إذ يقول : { إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين } (الانعام/٥٧) ... وانما يؤتى العبد من نفسه بمسوء نظره ، وايتاراه هواه ، وشهوته من الشيطان عدوه الذي يوسوس في صدره ويزين له سوء عمله ، ويتبعه فيضله ويردده ويهديه إلى عذاب السعير وقال جل ثناؤه يحذر عباده الشيطان :

{ يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما } (الأعراف/٢٧) .

وقال تبارك وتعالى : { الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء } (سورة البقرة/٢٦٨) وقال سبحانه { إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا إنما يدعو حزبه ليكونوا من اصحاب السعير } (١) (فاطر/٦) .

وهكذا يأخذ الرسي بظواهر هذه الآيات لأنه يكفيه مؤونة تأويلها ليثبت ان المعاصي في الحقيقة من الانسان وقد جاءت النصوص بنسبتها اليه والى تسويل الشيطان وغروره . ويؤكد القاضي عبد الجبار تنزيهه تعالى عن فعل المعصية والقبيح عند تأويله

ظاهر الآية الكريمة قوله تعالى : { ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم } (هود/٣٤) حيث استدلل بها المخالفون على انه تعالى يخلق الغي والفساد والكفر .

فالقاضي يقيم رد الاستدلال على ان الظاهر لا يدل على ما فهموه منها بانه تعالى فعل الغواية وان معنى الآية في ظاهرها ( انما يدل على ان نصحه [ أي نوح (عليه السلام) ] لا ينفع ان كان تعالى يريد ذلك وهل يريد ويفعله . ام لا ؟ لا يتناول من الظاهر ولا يدل عليه فالتعلق به بعيد ) (٢) .

## ب - الهدى والضلال واثار ارادته تعالى

من المسائل التي تتفرع عن اصل العدل وتحديد المسؤولية عن فعل العبد

(١) اصول العدل والتوحيد ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ٣٧٨ .

مسألة اثر ارادته تعالى في تحقق الهداية او الضلال وترتبط هذه المسألة ارتباطا واضحا بمنهج المعتزلة القائم على التنزيه المطلق في اصل التوحيد وبالتالي فللقضية صلة باهم اصلين من أصول المعتزلة التوحيد والعدل وارتباطها بأصل التوحيد يأتي من صلتها بتنزيهه تعالى عن فعل القبيح او ارادته او الامر به ، فضلا عن ان اصل العدل بنفسه وما يتضمن من تفرعات مرتبط بالتوحيد من حيث كونه بحث في صفة من صفاته تعالى يعبر القاضي عن هذه العلاقة بقوله ( ان الارادة فعل من هذه الأفعال ومتى تعلقت بالقبيح فيجب لا محالة ، وكونه تعالى عدلا يقتضي ان تنفى عنه هذه الارادة )<sup>(١)</sup> .

وتصور المعتزلة للارادة الالهية يستحضر حاكمية التنزيه المطلق في كل حيثية لها ارتباط بها كانعكاسات او مصاديق ولذلك يضعون كاساس - تقاس عليه تلك المصاديق والانعكاسات - معيارا يتمثل في انه تعالى يريد ما لا يقع ويقع ما لا يريد فهو تعالى اراد من الكافر الايمان وان لم يقع منه ، ولم يرد منه الكفر وان وقع منه وينبني هذا القول على حيثية مهمة ترتبط بالحسن والقبح الذاتيين من جهة وعلمه تعالى من جهة اخرى وقدرته تعالى المطلقة وصلتها بالقضاء من جهة ثالثة فكل هذه الجهات نجدها حاضرة في تساؤل مهم سيطبع تطبيقات هذه القضية ومسألة التنزيه عموما هذا التساؤل يمثل اساسا تبني عليه نظرة المعتزلة وهو : كيف يريد الله تعالى ما لا يرضاه ولا يحبه ؟ وكيف يشاؤه ويكونه ؟ وكيف تجتمع ارادته له وبغضه وكراهته<sup>(٢)</sup> ؟ تأسيسا على تصور المعتزلة للاجابة عن هذا التساؤل يرد المعتزلة قول مخالفينهم بما يلزم عنه نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى على نحو الاجاء ومن المصاديق المتقدمة لذلك ما يرد عند القاسم الرسي في ابعاد لرؤية متكاملة تنحل معها عقدة النظر إلى لوازم التنزيه المطلق عند المعتزلة وظواهر الآيات التي تنسب الهداية والاضلال اليه تعالى ويمكن اجمال هذه الرؤية في امور<sup>(٣)</sup> :

١ - ان على العبد ان يعلم انه لا حول ولا قوة له إلا بالله العلي العظيم الحليم الكريم .

(١) شرح الاصول الخمسة ٤٣١ .

(٢) ظ المصدر نفسه ٤٣١ وما بعدها .

(٣) اصول العدل والتوحيد ١١٣ - ١١٤ .

٢ - ان الله تعالى عالم بما العباد عاملون والى ما هم صانرون وانه احاط بكل شيء علما واحصى كل شيء عددا .

٣ - انه لم يجبر احدا على معصية ولم يحل بين احد وبين الطاعة فالعباد عاملون والله جل ثناؤه العالم باعمالهم والحافظ افعالهم والمحصي اسرارهم .

٤ - ان يعلم العبد ان الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وانه لا يضل حتى يبين لهم ما يتقون ، فاذا بين لهم ما يتقون وما ياتون وما يذرون فأعرضوا عن الهدى وصاروا إلى الضلالة والردى اضلهم بأعمالهم الخبيثة حتى ضلوا .

بهذه المقدمات تكتمل ملامح رؤية اعتزالية لموقف العبد في افعاله فهو المهتدي وهو الضال بعمله وان هدايته تعالى لعباده لطف منه واضلالهم مبني على معصيتهم لارادته منهم ان يهتدوا ويأتي دور الآيات لتدعم ملامح هذا التصور المنطلق من اصولها والمبني على أساسها يقول القاسم الرسي مشيرا إلى ما تقدم لايراد الدليل من القرآن عليه<sup>(١)</sup> : كذلك قال جل ثناؤه : { ويضل الله الظالمين } (ابراهيم/٢٧) وقال سبحانه : { وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه } (سورة البقرة/٢٦-٢٧) وقال تعالى : { فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم } (الصف/٥) ولا يغفل القاسم الرسي عن تنبيه من قد يشتبه فيظن ان هدايته واضلاله المحكي هنا على نحو الابتداء إذ يقول : ( ولم يبتديء ربنا جل ثناؤه احدا بالضلالة من عباده ولا وصف بها احدا من قبل ان يستحقها وكيف يبتديء احدا من عباده بالضلالة - كما قال القديرون الكافرون الكاذبون على الله - والله جل ثناؤه ينهى عباده عنها ويحذرهم اياها ويقول : { يبين لكم ان تضلوا } (النساء/١٧٦) يعني : لأن لاتضلوا وقال جل ثناؤه : { الر - كتاب انزل إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز

---

(١) اصول العدل والترحيد ١١٣ .

الحميد } (ابراهيم/١) وقال سبحانه { ذلك بأن الله لم يك مغيرا  
نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم } (الانفال/٥٣) ولو  
ابتدأهم بالضلالة كان قد غير ما بهم من النعمة قبل ان يغيروا <sup>(١)</sup> وهكذا  
تتري الشواهد القرآنية لتبني صرحا تنزيهيا لمعنى صلة ارادته تعالى  
بأفعال العباد عموما فضلا عن بيان معنى الهداية والضلال اللذين  
يفترقان ، فالهداية من الله ، قال تعالى : { ألم نجعل له عينين ولسانا  
وشفتين وهديناه النجدين } (البعد/١٠) والنجدان هما طريق الخير  
والشر - يقول سبحانه : بينا له الطريقين ليسلك طريق الخير ويتجنب  
طريق الشر وقال عز وجل : { ان علينا للهدى } (الليل/١٢) وقال  
جل ثناؤه : { الذي قدر فهدى } (الاعلى/٣) فهذه ظواهر آيات تؤكد  
ان الهدى منه تعالى يوظفها القاسم الرسي ليثبت ما يرى .

اما الضلال فمن العبد ومن تسويلات الشيطان ، وقد قال تعالى  
لنبيه (ﷺ) : { قل ان ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما  
يوحى إلي ربي انه سميع قريب } (سبا/٥) فأمر نبيه (ﷺ) ان ينسب  
ضلاله ، ان كان منه إلى نفسه ، والهدى إلى ربه تبارك وتعالى وقد علم الله  
جل ثناؤه ، ان لا يكون من نبيه (ﷺ) ضلالة ابدا . وان لا يكون منه إلا  
الهدى . وانما امر بذلك تأديبا لخلق ، وان ينسبوا ضلالتهم إلى انفسهم  
وينزهوا عنها ربهم ، وان ينسبوا هداهم إلى الذي به اهتدوا وبعونه وتوفيقه  
رشدوا ، والقديرون المفكرون يكرهون ان ينسبوا الضلالة إلى انفسهم  
والفواحش ، ولا يقولون ان الله جل ثناؤه ابتدأ عباده بالهدى <sup>(٢)</sup> .

اما القاضي عبد الجبار فيبني رؤيته للمسألة انطلاقا من اصل التنزيه  
المطلق للباري تعالى ، وهذا ما يتأكد من خلال إدراجه إياها في الأصل

(١) المصدر نفسه ١١٤ .

(٢) اصول العدل والتوحيد ١١٥ .

الرابع من التوحيد في ذكر ما لا يجوز عليه تعالى من الصفات<sup>(١)</sup> وأول ما يؤسسها هنا هو تحديد حقيقة الإرادة فالمريد هو القاصد إلى الفعل والمختار له على غيره وقد يعلم احدا الشيء ولا يريده ، وقد يعلمه ويريده ( وطبيعة هذه الإرادة في مقام تعلقها بالله تعالى ( ان الدليل دل على انه مريد هو الذي يدل على ان ارادته فعله لأننا نعلمه مريدا من حيث خاطب وامر وأخير .. وهذه الإرادة يجب ان تحدث في حال حدوث الخبر وإلا لم يكن بأن يوجب كونه خبرا عن واحد( النبي (ﷺ)) بأولى من ان يكون خبرا عن جماعة<sup>(٢)</sup> ومن هذه الحيثية يتبين ارتباط فعل العبد بارادته تعالى فانه تعالى ( يريد كل مراد من افعال عباده ، فانما يريد منها ما امر وحث عليه دون المعاصي والمباحات ) ودليله الذي يرد به على الجبرية التي تخالفه - وهو منتزع من الدليل القرآني - انه تعالى ( قد نهى عن المعاصي ، فلا يجوز ان يكون مريدا لها ، وقد ثبت انه ساخط لها وعلى فاعلها فلا يجوز ان يريدها كما لا يجوز ان يحبها )<sup>(٣)</sup> .

وهذه الإرادة من الله تعالى ليست ارادة حتم والجزاء وإلا لانتفى كونها نافذة ان صح انه يريد من الكافر الايمان ولا يفعله كما اعترض عليه محدود الإرادة هنا انها ( لا يقع بها الفعل ، فلا يمتنع ان يريد تعالى ما لا يفعله العبد لسوء اختياره ولا ارادة الله تعالى موجبة لافعال العبد فلا يمتنع ان لا يقع مراده ... واذا كان تعالى قد بعث الانبياء ليريد الطاعات والزما ان نريدها دون المعاصي ، فكيف يريد هو المعاصي فيخالف ما امر به ، فاذا كانت ارادته موجبة فكيف يأمر بما اراد خلافه )<sup>(٤)</sup> ثم

(١) ظ المختصر ١٩٦ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ١٩٧ .

(٤) المصدر السابق نفسه ١٩٨ .

ينتزع الدليل الاجمالي من القرآن الكريم مستفيدا من ظواهر الآيات ما دامت مؤكدة لأصول موقفه يقول : ( والقرآن يدل على ما قلناه لأنه قال تعالى : { وما الله يريد ظلما للعباد } (غافر/٣١) و { ظلما للعالمين } (آل عمران/١٠٨) كما قال : { والله لا يحب الفساد } (سورة البقرة/٢٠) و : { لا يأمر بالفحشاء } (الاعراف/٢٨) <sup>(١)</sup> وفي حدود تعلق ارادته تعالى بالهدى والضلال كما جاءت به ظواهر النصوص يؤول الآيات بما يوافق هذه الأصول - مارة الذكر - فيحكمها في الدلالة المنتزعة من تلك الآيات ، إذ يقول في مقام الرد على المخالفين الذين يستتلون بقوله تعالى : { فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء } (الانعام/١٢٥) على ان الله يريد الهدى ويريد الضلال : ان المراد بقوله (( تعالى )) فمن يرد الله ان يهديه إلى الصواب في الآخرة يجعل صدره ضيقا حرجا وظاهر الكلام ان المراد مستقبل ولا يمكن ان يمنع من حمله على ما قلناه ) <sup>(٢)</sup> .

ويستفيد من هذه الآية وتوجيه دلالتها في إثبات اصل المعتزلة في العدل ومبدأ اللطف منه تحديداً حيث يقول رداً على ما قد يعترض به احد على تأويله الآية بالقول : كيف يصح ذلك وانتم تقولون اراد (( تعالى )) من الكل الهدى ؟ وكيف يصح ذلك ونحن نعلم ان الكافر لا يكون ضيق الصدر بكفره بل ربما يكون اشرح بما هو عليه من المؤمن ؟ يقول في جوابه ان المراد بالهدى في الآية : زيادات الهدى كقوله تعالى : { والذين اهتدوا زادهم هدى } (سورة محمد/١٧) وقوله { من يرد ان يضله } أي عن هذه الزيادات ( من حيث يعلم انه لا ينتفع بجعل صدره ضيقا حرجا فتضطرب

(١) المختصر ١٩٨ .

(٢) مشابه القرآن ١ : ٢٦٣ .

عليه اعتقاداته الفاسدة إذا فكر فيها . وهذا يدل على قولنا في العدل انه تعالى يريد بفعل المؤمن ما يكون اقرب إلى ثباته على الايمان من شرح الصدر . بزيادات الأدلة وبفعل بالكافر ما يكون اقرب إلى ان يقلع عن الكافر من ضيق الصدر وإلا فقد هدى الجميع بالأدلة<sup>(١)</sup> .

### ج - اللطف :

وهو مما يتفرع عن اصل العدل وهو من الثوابت التي لها انعكاسات وثمرات عديدة في أصول العقيدة في المنظور المعتزلي ويتعلق وجوبه - وهو ما يراه المعتزلة - بكون العبد حرا مختارا .

ونجد اللطف تحديدا عند القاضي عبد الجبار يتعلق بالحثية التي يقال به لاجلها او بالثمرة التي تنتج عنه إذ ( تختلف اساميها فربما سمي توفيقا وربما سمي عصمة إلى غير ذلك )<sup>(٢)</sup> وهذه اشارة إلى تعلق اللطف من حيث يسمى عصمة ببعثة الانبياء وضرورة عصمتهم عما لا يليق بمنصب النبوة وعلاقته من حيث يسمى توفيقا بفعل العبد وهذا ما يتبين في حقيقته عنده إذ اللطف هو ( كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، او ما يكون عنده اقرب اما إلى اختيار او إلى ترك القبيح )<sup>(٣)</sup> .

وقد اتفق اوائل المعتزلة على وجوب اللطف مطلقا<sup>(٤)</sup> إلا ان القاضي عبد الجبار يفصل بين الالطاف فيوجب اللطف بتقييد يرتبط بالتكليف ويرى لذلك ان اللطف ليس بواجب قبل التكليف ولا مقارنا له ولا يبقى الا الاحتمال الثالث الذي لا رابع له وهو ما اختاره بكون اللطف متأخرا عن التكليف<sup>(٥)</sup> وهو يستدل على رأيه في وجوب اللطف بانه إذا كلف (( تعالى )) المكلف

(١) ظ تنزيه القرآن عن المطاعن ١٣٧ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٥١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، وينظر متشابه القرآن ٢ : ٧١٩ .

(٤) شرح الاصول الخمسة ٥٢٠ .

(٥) ظ المصدر نفسه ٥٢١ ، وينظر متشابه القرآن ٢ : ٤٤٧ .

وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم ان في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح ، فلا بد من ان يفعل به ذلك الفعل ، والا عاد بالنقض على غرضه <sup>(١)</sup> .

والمهم في هذا المقام ان نعلم كيف وظف المعتزلة النص القرآني للدلالة على ما يروونه في اللطف .

فما يستدل به المعتزلة عموما على اللطف قوله تعالى : { واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا } (الكهف/٨٠) حيث يرون في دلالة الآية انه تعالى بين انه انما قتله ، وحسن منه ذلك من حيث ( لو بقي لكان في بقائه مفسدة لأبويه . وكانا يختاران لأجله الكفر ، وذلك يوجب ان منع ما هو مفسدة في التكليف واجب ، وان فعل ما يدعو إلى ترك الكفر والايمان لا بد منه في ازالة العلة ) <sup>(٢)</sup> .

ويطبق القاضي عبد الجبار على اللطف في رأي المعتزلة مجموعة من الآيات يستفيد من خلالها جملة امور كما يأتي :

فما يدفع به شبهة المجبرة انه تعالى يفعل المعصية (( البغي )) في العبد استدل له بقوله تعالى : { ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء } (الشورى/٢٧) حيث يدل على بطلان قولهم لأنه تعالى بين انه لا يبسط الرزق لئلا يقع منهم البغي فكيف يظن مع ذلك انه الذي يخلق الكفر والبغي فيهم ؟ <sup>(٣)</sup> . ولما كان هذا التحديد في نصبه تعالى ما يبعد العبد من المعصية مما يقع في ضمن حد اللطف فهو دلالة عنده على اللطف من حيث انه تعالى ( خير بانه انما لم يبسط الرزق لهم

(١) المصدر نفسه ، وينظر : المختصر ٢٣١ ، متشابه القرآن ٢ : ٧٢٤ .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ٢ : ٤٧٨ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦٠٦ .

لنلا يقع منهم البغي (١) .

واللطف عند المعتزلة حدود واعتبارات فمنها انه لا يقع اللطف الا لاهل الطاعة والإيمان فلا لطف مع المنافقين يستدل القاضي عبد الجبار على ذلك بقوله تعالى : { فَأَعْقِبْهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ } (التوبة/٧٧) ووجه استدلاله انه تعالى لما خلاهم ونفاقهم ولم يُلطف بهم من حيث كان المعلوم انه لا لطف لهم لتقدم النفاق فيهم جاز ان يضيف ذلك إلى نفسه (٢) وإثباته هذه الاضافة إليه تعالى مع تأويلها بمعنى اللطف كانت طريقه في رد دعوى المجبرة انه تعالى ادام النفاق فيهم فكيف يصح مع حكمته .

واللطف انما يرتبط بالطاعات عموما كما ينتفي عمومه في المعاصي مع التمكن من المنع بالنهي يقول القاضي عبد الجبار في قوله تعالى : { وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ } (النحل/٥٣) ان الايمان نعمة منه تعالى لكن لا على نحو الفعلية كما يتمسك المجبرة بظاهر الآية حيث انه تعالى لم يقل وما بكم من نعمة فمن فعل الله حتى يوجهونها بما يؤيد الجبر (٣) وعلى هذا الحد ( يطلق في المعاصي فيقال هي من الشيطان لما كان دعاؤه اليها كالسبب والمعونة ... وقد قال تعالى في مثله : { قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ } (القصص/١٥) ثم يخلص إلى ما يساعده في انتزاع مساندة الآيات لموقفه في اللطف وتنزيهه تعالى عن الجاء العبد إلى المعصية فيقول ( من على هذا الحد نقول في الطاعات اجمع : انها من الله تعالى ، لما وصلنا اليها بالطفاه ومعونته وتيسيره ولا نقول ذلك في المعاصي ، وان مكنَ تعالى منها لما منع منها بالنهي

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ١٦٩ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٤٤٤ .

والزجر والتهديد (١) .

ومن تأويلاته الآيات التي تحمل الإشارة إلى معنى اللطف في قوله تعالى { ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا } (الاسراء/٧٤) فالمجبرة ربما استدلوا بهذه الآية على انه تعالى ما دام يثبت المطيع على الطاعة وما كان ذلك ليصح لو لم تكن من فعله في العبد واستدلاله بالآية يقوم على : (٢)

١ - ان التثبيت على الشيء ليس هو الشيء نفسه لأن الفعل قد يحصل وينتبت الفاعل عليه وقد يحصل ولا يثبت عليه .

٢ - سبق ثبوت ان الفاعل لا يجوز ان يثبت على فعله لعله سوى فعله فلا بد من حمل الآية على غير ما حملوه .

٣ - لا بد من حملها على انه تعالى يثبت بالالطاف والمعونة والتأييد والعصمة .

٤ - ان الآية لا تدل على ما ذهبوا اليه إذ لو كان تعالى خلق فيه الفعل ونهاه فلا معنى للآية لأنه كان يجب ان يكون ممنوعا من هذا الركون . وهذه المعاني المتعددة التي رأى القاضي أرجحية الحمل عليها تتكرر عنده كمعان للطف .

فهو يوصف بأنه توفيق إذا صادف وجوده اختيار المكلف للطاعة ، لأنها وافقته في الوجود والوقوع على وجه لولاه لم تحصل هذه الموافقة (٣) .

وأما العصمة فعبارة عن الامر الذي عنده لا يفعل المكلف القبيح على وجه لولاه لاختاره فيوصف بأنه عصمة من حيث امتنع عنده ولاجله (٤) .

---

(١) المصدر نفسه ٢ : ٤٤٥ .

(٢) متشابه القرآن ٢ : ٤٦٨ .

(٣) المصدر نفسه ٢ : ٧٣٥ ، شرح الاصول الخمسة ٧٧٩ .

(٤) المصدر نفسه ، متشابه القرآن ٢ : ٧٣٥ .

واما المعونة فلا تكون بأن يمكن من الفعل فقط بالقدرة وغيرها لأن ذلك لو صح لوجب ان يوصف تعالى بأنه معين للبهائم والمجانين كما وصف بأنه معين للمكلف ولوجب ان يوصف بأنه اعانه على الكفر إذا اقدره عليه كما يوصف بذلك إذا اقدره على الايمان على بعض الوجوه<sup>(١)</sup>.

ونلاحظ ان هذه الوجوه ستحمل عليها العشرات من الآيات الكريمة في تطبيقات التأويل وكشف دلالة النصوص عند المعتزلة لاسيما القاضي عبد الجبار ولا مجال للخوض هنا في التفصيلات فيحسن الرجوع إلى مصادره<sup>(٢)</sup>.

### التكليف بما لا يطاق :

وهو مما يتفرع عن اصل العدل، وقد اختلف فيه المسلمون فقال الأشاعرة جوازه عقلا<sup>(٣)</sup> واجمع الإمامية<sup>(٤)</sup> والمعتزلة<sup>(٥)</sup> على عدم جوازه وقبحه لأن تكليفه يلزم عنه العبث حيث يعلم انه لا يقدر عليه.

وقد استدلل المثبتون لجوازه سمعا وليس عقلا - وهم الأشاعرة- بقوله تعالى: { أنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين } (سورة البقرة/٣١) حيث يرون انه تعالى : كلفهم الانباء مع انهم لا يقدر

(١) المصدر نفسه ٢ : ٧٢٤ وينظر ايضا شرح الاصول الخمسة ٧٧٩ .

(٢) ظ مثالا متشابه القرآن ١ : ٩٠ ، ٢٥ ، ٦٥ ، ١١ ، ١٦٨ ، ١٩٩ ، ٢١٧ ، ٢٦٤ ، ٢٩٩ ، ٣١٨ ، ٣٤٢ ، ٣٨٢ ، ٣٩٦ ، ٤١٩ ، ٤٦٤ ، ٤٨٠ ، ٥٣٦ ، ٥٨٩ ، ٦١٦ ، ٦٤٩ ، ٦٩٧ .

(٣) ظ الباقلاني ( ابو بكر محمد بن الطيب ت ٤٠٣ هـ ) التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ٢٩٤ ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، نشر الاب ريتشارد يوسف مكارثي .

(٤) ظ العلامة الحلي : احقاق الحق ١ : ١١٩ ، الكراجكي : كنز الفوائد ٤٠ .

(٥) ظ الأشعري : مقالات الاسلاميين ١ : ٢٧٥ .

عليه<sup>(١)</sup> ويقوم رد القاضي عبد الجبار على هذه الآية تحديداً على أساس ان هذا لم يكن تكليفاً ولو كان تكليفاً ففيه الزام للأشاعرة حيث انه سيكون تكليفاً لما لا يعلم وهم لا يجوزونه فهو يرى انه تعالى انما قال ذلك (تعريفاً لهم بالعجز عن الانباء ، لا ان ذلك تكليفاً وعلى هذا ، لو كان تكليفاً لكان تكليفاً لما لا يعلم وذلك مما لا يجوز القوم (( الأشعرية )) وان اجازوا تكليفاً ما لا يطلق<sup>(٢)</sup> .

وعلى الرغم من ان المسلك العام للمعتزلة هو عدم الاستدلال بالسمع على ما توقفت صحة السمع عليه إلا ان القاضي عبد الجبار يستدل على مذهب المعتزلة ورأيه فيه بالسمع وذلك بقوله تعالى : { لا يكلف الله نفساً إلا وسعها } (سورة البقرة/ ٢٨٦) واستدلاله هذا ( على سبيل المعارضة والاستئناس لا على سبيل الاستدلال والاحتجاج )<sup>(٣)</sup> مكتفياً بدلالة ظاهر الآية على خلاف قول الأشاعرة.

### الأصل الثالث : الوعد والوعيد

اتفق المسلمون على انه تعالى وعد عباده المطيعين بالثواب وتوعد الكافرين منهم بالخلود في النار<sup>(٤)</sup> .

إلا انهم اختلفوا في دوام وانقطاع العذاب للمذنبين فيرى المعتزلة - هو ما يهمننا هنا - ان المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار ولكن يكون عقابه اخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعداً ووعيداً<sup>(٥)</sup>

(١) ظ القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ٤٠٠ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ٤٣١ .

(٤) ظ البغدادي : أصول الدين ٢٤٢ ، المفيد لوائح المقالات ٥٢ ، الحلي : كشف المراد ٢٦١ .

(٥) ظ الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٥ ، ينظر أيضاً القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ٦٦٦ .

وهذا الأصل ولتعلقه بأفعال العباد ومبدأي الثواب والعقاب فإنه متصل بأصل العدل ، ذلك ان كونه عادلا فهو لا بد من ان ينجز ( ما وعد به وما توعد عليه وهو صادق في وعده ووعيده )<sup>(١)</sup> . وقد جعل المعتزلة الايمان بهذا الأصل من الضروريات حيث يترتب على انكاره كفر المنكر به لنبوّة النبي(ﷺ) <sup>(٢)</sup> لأنه تعالى وعد وتوعد فيما انزله عليه (ﷻ) وهذا ما نعلمه ضرورة وقد تكثر المصاديق عليه في القرآن كقوله تعالى: {والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا} (سورة النساء/ ١٢٢) .

وكقوله تعالى { ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء } (سورة النساء/ ١١٦) .

أما حقيقة الوعد والوعيد : فالوعد كما يعرفه القاضي عبد الجبار<sup>(٣)</sup> : ( كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل بلا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين ان لا يكون كذلك ) ويجعل لعدم التفريق - هذا - أساسا انه تعالى كما يقال انه وعد المطيعين بالثواب فقد يقال وعدهم بالتفضل مع انه غير مستحق .

أما الوعيد فهو كل خير يتضمن إيصال ضرر إلى غيره أو تفويت نفع عنه في المستقبل ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين ان لا يكون كذلك<sup>(٤)</sup> . وأساس عدم التفريق هنا انه كما يقال انه تعالى توعد العصاة بالعقاب قد يقال توعد السلطان الغير باتلاف نفسه وهتك حرمة ونهب أمواله مع انه لا يستحق ولا يحسن ) .

وشرط الاستقبال في الحدين معا ( الوعد والوعيد ) لا بد منه وبدونه

(١) الخياط : الانتصار ١٢٦ ، وينظر د. عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٤٤ .

(٢) ينظر القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ١٢٤ .

(٣) المصدر نفسه ١٣٥ .

(٤) المصدر نفسه .

لا يكون واعدا ولا متوعدا<sup>(١)</sup> .

ويستدل القاضي عبد الجبار على الوعد والوعيد بظاهر الآية الكريمة قوله تعالى : { ان الله لا يخلف الميعاد } (الرعد/٣١) إذ يراه دليلا على ( ان وعده ووعيده (( حق )) لا يقع فيهما خلف )<sup>(٢)</sup> وهو ما يراه دليلا نفسه في قوله تعالى : { بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موثقا }<sup>(٣)</sup> (الكهف/٥٨) وفي مجال اثباته رأي المعتزلة بعدم المساواة بين حال الفاجر والمتقي إذا كانا مؤمنين بأن يحصل مع الفاجر من الاعمال ما يساوي عمل المتقي ويزيد عليه ، يرى ان الحق في الامر ما يدل عليه قوله تعالى : { ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار } (سورة ص/٢٨) وهو انه تعالى انما اراد ان لا يجعلهما بمنزلة فيهما يتعلق بالثواب والعقاب ، لأنه قد سوى بينهما في اكثر احكام الدنيا ونعيمها فإذا كان المراد ما قلناه وجب ان يدل على ان الفاجر يدخل النار ، وإلا أدى إلى ان يكون بمنزلة المتقي<sup>(٤)</sup> .

ومما في مجال الاستدلال على تأكيد وقوعه ما جاء في قوله تعالى : { ترى الظالمين مشفقين مما كسبوا وهو واقع بهم } (الشورى/٢٢) إذ يرى القاضي عبد الجبار دلالة على مذهب المعتزلة في الوعيد بناءً على ( ان الذي كسبه هو العقوبة المستحقة على ظلمهم ، فخير تعالى انه واقع بهم لا محالة )<sup>(٥)</sup> .

---

(١) شرح الاصول الخمسة ١٣٥ (بتصرف) .

(٢) تنزيه القرآن ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، وهو نفس توجيهه للآية : { وعد الله لا يخلف الله

الميعاد } (الزمر/٢٠) ظ : متشابه القرآن ٢ : ٥٩٣ .

(٣) تنزيه القرآن ٢٤٠ .

(٤) متشابه القرآن ٢ : ٥٩٠ .

(٥) المصدر نفسه ٢ : ٦٠٥ .

كما يستفيد من ظاهر الآيات في إثبات ان الوعيد الوارد منه تعالى لا يتغير وذلك في دلالة قوله تعالى : { قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد } (سورة ق/٢٨-٢٩) إذ يدل على ( ان الوعيد الوارد عن الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير . وانه لا يجوز ان يكون فيه اضرار وشرط ، ولا ان يكون خارجا على وجه التعمية ولا يجوز فيه الخلف ، لأن كل ذلك يقتضي التبديل ، وقد ابى الله تعالى ذلك في وعيده <sup>(١)</sup> .

وتكثر الآيات التي يستدل بها القاضي على مذهب المعتزلة ورأيه في الوعد والوعيد كقوله تعالى : { أقمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون } (السجدة/١٨) <sup>(٢)</sup> .

وقوله تعالى : { لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون } (الحشر/٢٠) <sup>(٣)</sup> وغيرها <sup>(٤)</sup> .

**الشفاعة :** وهي مما يقع في باب الوعد والوعيد ويبحثه المعتزلة . مستندين فيه إلى النصوص القرآنية . وقد اجمعت المذاهب الاسلامية على حصولها للنبي (ﷺ) في امته والمعتزلة يقولون بذلك <sup>(٥)</sup> الا انهم لا يرونها مطلقة وانما يضيقون حدودها حيث لا يشتهونها إلا للتائبين من

(١) المصدر نفسه ٢ : ٦٢٦ .

(٢) ظ : المصدر نفسه ٢ : ٥٦١ ، ٢ : ٦٥٠ .

(٣) ظ : المصدر نفسه .

(٤) ينظر مثلا المصدر نفسه ٢ : ٦٦٣ ، ٦٦٨ ، ٦٨٢ ، ٦٩٩ ، ٧٠١ وغيرها .

(٥) ظ شرح الاصول الخمسة ٦٨٧ .

المؤمنين<sup>(١)</sup>. وصلتها بالوعد والوعيد ترتبط بانها احدى ادلة المرجنة الذين يوردون على المعتزلة الطعن في القول بدوام عقاب الفاسق<sup>(٢)</sup>.

ومن مصاديق التضيق في الشفاعة عند المعتزلة انها لا تكون في اخراج الفاسق من النار ويستدلون بقوله تعالى : { **واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا** } (سورة البقرة/٤٨) إذ يرون انه يدل على ان من استحق العقاب لا يشفع النبي (ﷺ) له ولا ينصره لأن الآية وردت في صفة اليوم ولا تخصيص فيها ، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون اهل الثواب وهي واردة فيمن يستحق العذاب ذلك اليوم<sup>(٣)</sup> . ثم يستفيد القاضي عبد الجبار من السياق في الآية دلالتها على رأي المعتزلة وذلك انه (ﷺ) ( لو كان يشفع لهم لكان قد اغنى عنهم واجزى فكان لا يصح ان يقول تعالى { **لا تجزي نفس عن نفس شيئا** } ولما صح ان يقول : { **ولا يقبل منها شفاعة** } وقد قبلت شفاعة (ﷺ) فيهم ..<sup>(٤)</sup> . ومن الظواهر القرآنية التي استدلت بها المعتزلة ايضا قوله تعالى : { **ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع** } (غافر/١٨) حيث تنفي الآية الشفاعة للنبي في الظالم وانها ( لا تكون الا للمؤمنين لتحصل لهم المزية في الفضل وزيادة الدرجات مع ما يحمل له (ﷺ) من التعظيم والاكرام<sup>(٥)</sup> ) . وهناك آيات اخرى عديدة استدلت بها المعتزلة على قولهم في الشفاعة وتأولوا آيات اخرى استدلت بها المخالفون لا مجال للتوسع في الخوض فيها هنا<sup>(٦)</sup> .

(١) المصدر نفسه ٦٨٨ .

(٢) المصدر نفسه ٦٨٧ .

(٣) متشابه القرآن ١ : ٩٠ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه ٢ : ٦٠٠ .

(٦) ينظر للتفصيل المصدر السابق نفسه ١ : ١٧٧ ، ٣٣٦ ، ٢ : ٤٤٢ ، ٤٤٩ ، ٥٢٢ ،

٥٦١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٧ ، ٦٠٦ ، ٦٦٥ ، ٦٨٥ وغيرها .

## مرتكب الكبيرة

هذه المسألة مما يتفرع عن اصل الوعد والوعيد وتتصل بتخليد مرتكبها في النار إذا لم يتب وهو رأي المعتزلة وقد تعددت المصاديق على اثباته في بحث الوعد والوعيد - كما سبق - ويقوم تفصيل رأيهم على فهمهم الآيات الكريمة التي توعدت هذه الفئة بالخلود إذا لم تصدر عنهم التوبة فتتكمال الآيات هناك مع ما يمكن ان يستدل به هنا ومنه ما استدل به القاضي عبد الجبار من قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنْ لَهُ نَارُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا ﴾ (الجن/٢٣) إذ يرى ان الآية دالة على الوعيد وانه تعالى ( اخبر ان العصاة يعذبون في النار ويخلدون فيها ، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا فيجب حمله عليهما )<sup>(١)</sup> وهذا الحمل يضعه القاضي عبد الجبار لرد اعتراض من قد يعترض انه (( أي مرتكب الكبيرة )) فاسق على اصل المعتزلة وذلك لانه هنا مشروط بعدم تحقق التوبة منه ومعها تختلف المسألة ( لانه تعالى لو اراد احدهما دون الاخر لبيته ، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه )<sup>(٢)</sup>.

وهذا استدلاله نفسه على قوله تعالى : ﴿ ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون ﴾ (الزخرف/٧٤) ويؤكد القاضي شرط التوبة في رفع عقوبة التخليد في النار لمرتكب الكبيرة حيث يقول في جواب سؤال : هل تبلغ المعصية مبلغا لا يكون في الطاعات ما يزيد عليه ؟ ويجيب : نعم الكبائر من الكفر والفسق ، لأن من

(١) شرح الاصول الخمسة ٦٥٧ .

(٢) المصدر نفسه .

أقدم على خصلة منها لم يزل عقابه إلا بالتوبة (١) .

وقد استفاد القاضي عبد الجبار من ظواهر الآيات وما احتاج منها إلى التأويل في تدعيم رأي المعتزلة في المسألة (٢) .

### الأصل الرابع : المنزل بين المنزلتين

هذا الأصل أكثر أصول المعتزلة الخمسة ارتباطا بنشأتهم التاريخية وتحديد بدايات ظهورهم كمذهب ذي استقلالية فكرية وذلك من جهة ارتباط تلك النشأة بأصل بن عطاء ( ٨٠ هـ - ١٣١ هـ ) إذ ينسب إليه أنه أول من قال بالمنزلة بين المنزلتين في الحادثة المعروفة التي تروىها أكثر المصادر التاريخية (٣) التي بحثت في نشأة المعتزلة والتي جرت بين وأصل بن عطاء واستأذنه الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة وهل هو مؤمن أم كافر وكان رأي وأصل هو القول بالمنزلة بين المنزلتين فليس هو بمؤمن ولا كافر وإنما فاسق وتقريره : أن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا وهو اسم مدح والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا أيضا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ، لا وجه لانكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار (٤) وقد كان لهذا المبدأ المعتزلي دوره في تشكيل تيار وسطي في قضية تتصل بالعمل العبادي للإنسان وتخفيف غلواء الاتجاه الخارجي الذي حكم بكفر مرتكب الكبيرة وحمل الكثير من

---

(١) المختصر ٢٣٢ .

(٢) ينظر لتفصيل ذلك مثلا في : متشابه القرآن ١ : ١٣٦ ، ١٥٢ ، ٢٢٥ ، ٣٧٦ ، ٢ : ٦١٨ ، ٦٢٢ ، ٦٩٩ .

(٣) ظ مثلا : الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٨ ، الخياط : الانتصار ١١٨ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ٩٨ وغيرها .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٨ .

الابعاد التي تحكمت فيها اهواء الخوارج في قتال اعدائهم ومخالفهم ويقرر القاضي عبد الجبار هذا الأصل ويقيم له ركائز منظور يعتمد فهم النصوص القرآنية ويوجه الآيات بما يوافق رؤيته له القائمة على قول مجمل في ( ان الغرض من هذا الباب هو ان صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً وانما يسمى فاسقاً )<sup>(١)</sup> .

ومما استفاده من دلالات الآيات الكريمة في دعم رأيه قوله تعالى :  
 { **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ** } (آل عمران/ ١٠٦) فهو يدفع ما قد يستدل به مستدل من ظاهر الآية انها تدل على انه ليس في المكلفين الا كافر او مؤمن ولا منزلة بينهما وهو يعتمد سياق الآية وما يحتمله من دلالة مضمرة تلزم عن استدلال المخالف بها ويقرر لنفسه حق احتمالها إذا احتملها الخصم .

فلو ان الآية دلت على ما قال فيجب ( ان تدل على ان ليس فيهم الا كافر مرتد لقوله تعالى : { **أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ** } وقد ثبت خلاف ذلك . وإذا جاز إثبات كافر أصلي لم يذكره تعالى ، جاز إثبات فاسق لم يذكره تعالى )<sup>(٢)</sup> . ويستدل على عدم جواز تسمية مرتكب الكبيرة مؤمناً من حيث ( انه لا يوصف بانه مؤمن مطلقاً لأن المؤمن هو الذي يمدح ويعظم وهؤلاء يلعنون ولا يوصف بانه كافر لان الكافر هو الذي يختص باحكام من قبله وغيره وليس إثبات وصفين دلالة على نفي ثالث (( الفاسق ))<sup>(٣)</sup> وتخصيص اسم المؤمن بما لا يجوز شموله لمرتكب الكبيرة يستدل عليه بالاستعمال القرآني إذ ( انه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن اليه المدح والتعظيم ) ويأتي على ذلك بشواهد قرآنية<sup>(٤)</sup> مثل قوله تعالى : { **انما**

(١) شرح الأصول الخمسة ٧٠١ .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ٧٣ .

(٣) المصدر نفسه ٧٤ .

(٤) ينظر الشواهد في شرح الأصول الخمسة ٧٠١-٧٠٣ .

المؤمنون الذي آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه { (النور/٦٢) .

ويرد استدلال الخوارج بقوله تعالى : { فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الاشقى الذي كذب وتولي } (الليل/١٤-١٦) قالوا : انه تعالى بين ان النار لا يدخلها إلا كافر . وبالاتفاق ان صاحب الكبيرة من اهل النار فيجب تسميته كافرا وبني رده على ان ما يصفه ظاهر الآية غير ما هو وصف الفاسق ويرى في الآية مجالا للاستدلال على الخوارج وليس العكس لأن غاية ما يدل عليه الظاهر ان جهنم لا يصلاها الا الاشقياء الذين ذكرهم الله تعالى فمن اين انه ليس هناك نيران اخر يصلاها غير الموصوفين بهذه الصفة (( الفساق )) فقد ذكرنا ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه <sup>(١)</sup> .

### الأصل الخامس : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهو اصل يتعلق بجوانب اخلاقية عملية ولا يتصل بالبحث النظري <sup>(٢)</sup> ومع ذلك يبحثه المتكلمون كما يبحثه الفقهاء وقد اتفقت كلمة المسلمين على وجوبه ولكنهم اختلفوا في طريق هذا الوجوب . فالمعتزلة يرى بعضهم ان طريقه السمع وهذا رأي ابي هاشم والقاضي عبد الجبار <sup>(٣)</sup> . بينما كان ابو علي الجبائي - قبلهما - يرى ان طريق وجوبه العقل والسمع معا <sup>(٤)</sup> وقال البصريون - اتفاقا - بوجوبه من ناحية السمع كتابا وسنة واجماعا <sup>(٥)</sup> وهذا ما

---

(١) المصدر نفسه ٧٢٣ .

(٢) النشر : نشأة الفكر الفلسفي : ٣٥٠ .

(٣) ظ شرح الاصول الخمسة ١٤٢ .

(٤) ظ القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ٤٧ .

(٥) شرح الاصول الخمسة ١٤٢ .

يراه القاضي عبد الجبار الذي يرى دلالة هذه المرجعيات على وجوبه<sup>(١)</sup> وكلها داخلة تحت نطاق السمع والمهم هنا هو استدلال المعتزلة على وجوبه بالادلة القرآنية تاركين الخوض في تفاصيل الادلة الباقية<sup>(٢)</sup>.

من اهم ما يستدلون به قوله تعالى : { كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر } (آل عمران/ ١١٠) وقد استدل بها معتزلة البصرة<sup>(٣)</sup> على وجوبه ويستفيد القاضي عبد الجبار من الآية انها جاءت في مقام مدح الله تعالى لنا على ذلك (فلولا انها من الحسنات الواجبات لما فعل ذلك)<sup>(٤)</sup>.

ومن الآيات ايضا قوله تعالى : { لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون • كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه }<sup>(٥)</sup> (المائدة/ ٧٨-٧٩).

ومن الآيات ايضا قوله تعالى : { ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر } (آل عمران/ ١٠٤). حيث يرى في الآية دلالة على وجوبها بانه تعالى ( اوجب على طائفة ممن يهتدون بالآيات ان يدعوا إلى الخير ويأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر )<sup>(٦)</sup> والآية دالة في رأيه ايضا على الغرض من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكونهما كذلك واجبا كفائيا بأن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فاذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقيين

---

(١) ظ المختصر ٢٤٨ .

(٢) للتفصيل انظر شرح الاصول الخمسة ١٤٢ وما بعدها ، المختصر ٢٤٨ .

(٣) شرح الاصول الخمسة ١٤٢ ، وينظر ايضا د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل ٤٨ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) ظ المختصر ٢٤٨ .

(٦) ظ تنزيه القرآن عن المطاع ٧٣ .

فهو واجب كفاً بدلالة ( من ) التي جعلت في الآية<sup>(١)</sup> .  
وهكذا يرسم المعتزلة من خلال التطبيقات - التي كانت حصتها كبيرة  
في هذا البحث لضرورات فرضتها خصوصية التوسع المعتزلي في  
التأويل - ملامح منهج عقلي متكامل في فهم النص القرآني توزعت  
مصاديق تحققه على أصولهم الخمسة واستدعى الخوض في عدد كبير  
من الآيات تكفي لتشكيل تصور ولو إجمالياً عن ذلك المنهج وإلا فإن  
استقصاء كل الأدلة القرآنية التي اعتمدها المعتزلة واستسوا فهمهم للعقيدة  
على أساس من فهمهم لدلالاتها يحتاج إلى إضعاف حجم هذه الرسالة .

---

(١) المصدر نفسه .

## الباب الثالث

### منهج الأشعرية في فهم النص القرآني

الفصل الأول : علاقة العقل بالشرع وطرائق  
الاستدلال على العقيدة  
الفصل الثاني : موقف الأشعرية من المحكم  
والمتشابهة  
الفصل الثالث : نماذج تطبيقية في فهم الأشعرية  
للنص القرآني



## مدخل

### الأشعرية : النشأة والجذور التاريخية والفكرية

ان تحديد بداية تاريخية لمذهب أو إتجاه فكري امر تكتنفه صعوبات عديدة يختلف طابعها بحسب الظروف والمؤثرات والبيئة التي يظهر فيها ، يتسم بعضها بطابع علمي وبعضها الآخر بطابع تاريخي وبعضها الثالث ذا طابع فني بحث يتعلق بمدى اهتمام المختصين بتسجيل مايتصل بذلك المذهب أو الاتجاه .

هذه الصعوبات جميعا ربما تتكاثف على تشكيل مايجعل تحديد بداية تاريخية حقيقية للأشعرية بوصفه مذهباً كلامياً امراً لازماً لكثير من التحوط والتدقيق لتحديد تلك البداية ليس من جانبها التاريخي البحث فحسب وانما - وهو المهم - جوانبها الفكرية . لذا سيحتاج البحث هنا الى تحديد جانبين يقتضيان التفصيل حول تلك البداية ويتمثلان في الاتي :

١ - البداية التاريخية بتحول الإمام ابي الحسن الأشعري ( ت ٣٢٤ هـ ) عن تيار الاعتزال المنطلق بعيداً عن الجذور التي ينتمي اليها الأشعري ( أهل السنة ) ليستعيد صلته بها بعد عدة عقود قضاها في الاعتزال<sup>(١)</sup> .

٢ - البدايات الفكرية التي اسست لمنطلقات مذهب الأشعري العقائدية ممثلة في الأسس والاصول العقائدية للسلف وأهل الحديث من أهل السنة السابقة لظهوره ، وطبيعة صلته بها ، وحقيقة مايمثله مذهب وسط هذين التيارين ، التيار الذي انشق عنه والتيار الذي عاد اليه وهنا سنبحث باختصار قدر الامكان اراء السلف وأهل الحديث وسمات منهجهم وترك البحث في موقفه الوسط الى المباحث اللاحقة .

### ١ - البدايات التاريخية :

لايكاد كتاب يؤرخ للمذاهب الكلامية الاسلامية وخاصة الأشعرية يخلو من ذكر الحادثة التي جرت فيها المناظرة التاريخية بين الإمام ابي الحسن الأشعري واستاذة المعتزلي ابو علي الجبائي البصري التي يربطون بها

(١) ظ : احمد امين : ظهر الاسلام ٤ : ٦٥ دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط ١ ، ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م .

بداية ظهور المذهب وانطلاق الاتجاه الجديد الذي شق الساحة الفكرية وشكل الاتجاه البديل عن التيارين الساندين الحشوية واهل الحديث والتزامهم التعبد بالنص وتجميد نور العقل من جهة والاعتزال وهو التيار العقلاني الذي تابع العقل في انطلاقه من القيود وحكمه في كل شأن من شؤون العقيدة والتشريع من جهة اخرى .

هذه المناظرة تذكرنا بانطلاقة الاتجاه العقلاني عند المعتزلة بانشقاق واصل بن عطاء عن استاذہ التابعي الكبير الحسن البصري وان اختلفت القضيتان .

تقوم المناظرة بين الأشعري والجبائي على اساس تعليل مذهب الأشعري في توقيفه في قضية الصلاح والأصلح والغرض في افعاله تعالى التي اشكل فيها على مذهب المعتزلة وشيخه الجبائي بمسألة الاخوة الثلاثة<sup>(١)</sup> وفي مناظرته الثانية حول اسماء الله تعالى وهل هي توقيفية مقيدة بالنص ام ان للقياس اللغوي والعقل دوراً في استنباطها<sup>(٢)</sup> .

تبني اغلب المؤلفات التاريخية والكلامية على هاتين المناظرتين اسس الاتجاه الأشعري الخاص وتأسيس المذهب الجديد ، ولاشك في ان مذهباً متكاملًا يقدم منظومة كاملة من الفهم والتحديد لعقائد تتناول جوانب الاعتقاد كلها بمحاورها التي تمثل اصولاً للدين لا يمكن تصور انها تتبني على مجرد خلاف في قضيتين ثانويتين وكان الأولى بمن اسس لهذا الاتجاه في تحديد البداية ان يلتفت الى حقيقة التقاطع الكبير الذي احس الشيخ الأشعري نفسه انه قد وصل اليه مع عقائد السلف واهل الحديث التي توطر الجو الفكري لعقيدة اغلب اتباع المذاهب الفقهية السائدة لاهل السنة - عدا الاحناف - وواقع الرفض للاتجاه العقلاني المتصاعد عند المعتزلة والذي لاقى عداءً ومقتاً شديدين عندهم

---

(١) راجع تفاصيل المناظرة : المبكي ( تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب ) ( ت ٢٧١ هـ ) طبقات الشافعية ٢ : ٢٥٠ - ٢٥١ المطبعة الحسينية القاهرة ط ١ .

وينظر ايضا ابن خلكان ( شمس الدين احمد ت ٦٨١ هـ ) : وفيات الاعيان ٤ : ٢٦٧ - ٢٦٨ طائش كبري زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ٢ : ١٤٧ حيدر اباد الدكن ، احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٤٥ ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ٥ ، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .

(٢) طبقات الشافعية ٢ : ٢٥١ ، وانظر احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٤٧ .

بعد ( محنة خلق القرآن ) هذا من جانب ومن جانب آخر فإن الشيخ الأشعري لمس وجود التأييد للتفعيل المنضبط لدور العقل عند فئات واسعة تأثرت بالانفتاح الحضاري ، ولاحظت آثار جهود المعتزلة في الدفاع عن العقيدة ، وضرورات تشكيل جدار صد لهجمات العقائد المخالفة على العقيدة الإسلامية ، وضرورة مجابقتها بمناهجها نفسها القائمة على تفعيل دور العقل ، ولمس أيضاً أن الاتجاه السلفي ومنهج أهل الحديث غير مؤهل بمنهجه السائد على القيام بمهمة كهذه وإذا كان عليه أن يسايره من جهة - وهو ما حصل في منظومته العقائدية في كتاب الابانة - فإنه امر مؤقت ستلحقه محاولة للتجديد تكون فرصته فيها اكبر - بعد كسب تأييد الاتجاه السلفي - في اعطاء فرصة اكبر للعقل في تدعيم عقائد أهل السنة وقد تمثلت في الاتجاه الأوسع في استخدام الدليل العقلي في الاستدلال أورد عقائد المخالفين في كتابه (( اللمع )) وإذا كان هذا الاتجاه عنده قد حصل فعلاً فإن مسألة تأييد الاتجاه السلفي وأهل الحديث لم تكن امراً سهلاً الحدوث ، بل انه قد تحمل مقاطعة وهجوماً من العديد من التيارات الفاعلة وقيادات المذاهب السائدة<sup>(١)</sup> وان مسألة الرضا عنه قضية احتاجت الى ( تأهيل ) طروحاته العقائدية كي توافق اصول أهل السنة ليتم قبوله مثلاً لعقيدتهم .

لكن الأشعري نجح في تثبيت ركائز المنهج الجديد في الأقل بما هي الفرصة الكبيرة لاتباعه الكبار فيما بعد ان يقيموا صرح المذهب الكلامي الأشعري ويؤسسوا لركائزه واركانه وليحدثوا خط سير متصاعد نحو العقلنة يمر بكل من القاضي أبي بكر البقلاني ( ت : ٤٠٣ هـ ) وعبد القاهر البغدادي ( ت : ٤٢٩ هـ ) وامام الحرمين أبي المعالي الجويني ( ت : ٤٧٨ هـ ) وحجة الاسلام قطب المذهب أبي حامد الغزالي ( ت : ٥٠٥ هـ ) والشهرستاني ( ت : ٥٤٨ هـ ) وانتهاء بالققرة الى التنهيج للارتباط بالمنهج الفلسفي عند الفخر الرازي ( ت : ٦٠٦ هـ ) وعضد الدين الأيجي ( ت : ٧٥٦ هـ ) .

وهؤلاء الاقطاب وغيرهم - ممن لم يذكر البحث - يتسم منهج كل منهم بمميزات وخصائص متفردة كما ان هناك قاسماً مشتركاً يجمعهم يتمثل في حاكمية اصول الأشعرية العامة واثرها في منظورهم للعقيدة ومنهجهم في

(١) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦ ، ١٧ .

استنباطها من النص القرآني ومسلكتهم في فهمه . و حدود دور النص .  
المتفاوتة فيما بينهم وإبعاده .

## ٢- الجذور الفكرية السابقة لظهور الأشاعرة ( السلفية وأهل الحديث )

يمكن تلمس الملامح الرئيسية لآثر الحقبة السابقة للأشعري في ظهور  
مذهبه وتبلور منهجه الفكري من خلال استعراض مجموعة مسائل رئيسة  
ستثبت ان انقلاب الشيخ الأشعري على الاعتزال وتحوله عنه سيطرت عليه  
قضية محاولة اصلاح عقائد أهل الحديث ومع بقائه على الاعتزال ماكان  
ذلك ممكناً ، إذ ان مايمكن انتزاعه اجمالاً عن المنهج السائد عندهم كان  
قريباً من إثبات تام لبعض الصفات الخبرية وموقف جامد على النص في  
عموم الصفات وكان للتجسيم والتشبيه صوت عال في الساحة الفكرية مما  
أوجب انقلاباً اصلاحياً يتواءم مع الأصول المنهجية لأهل السنة ويستفيد من  
ادوات المعتزلة ( المعقلنة ) للخروج من التشبيه الى التنزيه وكان من اهم  
ما نجح فيه في هذه المحاولة قلبه الموقف في بعض المسائل كالقول يقدم  
القرآن ، فجعل القديم منه الكلام النفسي القائم بالله تعالى وليس القرآن  
الملفوظ المسموع ، وجاء بعقيدة الكسب في افعال العبد منهياً صورة السلب  
الكامل لقدرة العبد في فعله وابقى بعض المسائل على حالها كمسألة الرؤية  
في الآخرة التي لم يخالف فيها تقريباً الا في نفي الكيفية<sup>(١)</sup> .  
ومن المسائل الرئيسية التي ينبغي بحثها هنا قبل التعرض لمنهج  
الأشعرية الملامح العامة لمنهج السلف وأهل الحديث وطروحاتها الرئيسية  
في العقيدة وحقيقة صلة الأشعري بها وتمثيله لها . وهذا مايندرج في  
الآتي :

### أ - موقف السلف من العقل وعلاقته بالشريع :

ان للعقل حالتين يتمثل موقف السلف منه على أساسهما :

---

(١) ط : ابن عساکر الشامي ( ت ٥٧١ هـ ) : تبیین کذب المفتری فيما نسب الى  
الإمام أبي الحسن الأشعري مقدمة المحقق محمد زاهد الکوثري ١٤ - ١٥ .

**الحالة الأولى - حالة التعارض مع النص :** وموقف السلف هنا هو تقديم النص مطلقا فيثبتون ما اثبت وينفون ما نفى<sup>(١)</sup> وتتحدد علاقتهما بخضوع العقل للشرع فليس له ان يكون معارضا اياه في شيء<sup>(٢)</sup> فالعقل هنا محجور عليه ، والشرع هو الدليل والهادي الموجه وليس الا الاستهداء به وعدم معارضته مطلقا ، واذا احتمل تصور حصول هذه المعارضة فلايد من التسليم للشرع والا كان خلافه بدعة والمعارض من عمل الشيطان ومن عدل عن منهج الصحابة والتابعين وجمع بين العقل والنقل ... وطلب الدين بالكلام فقد تزندق<sup>(٣)</sup> وان احتمال حصول التعارض بينهما مرتبط بعوامل لاتعدو ان تكون مترتبة على فهم النص السمعى وطبيعة المعالجة ولذلك حالتان :

**الأولى :** ان يعتمد النقل الضعيف في فهم حصول حالة تعارض كأن يكون الحديث مكذوبا وهنا لايصح ان يعد هذا تعارضا .  
**الآخر :** ان يكون ماورد في الشرع وحكم بسببه بالتعارض منسوخا هذا في حال لو كانت الامور التي يحكم فيها بحدوث التعارض مما يدخل تحت نطاق بحث العقل وادلته ، فما بالك لو كانت في الغيبات التي لامجال له لبحثها فهنا لايتصور ان يكون فيها محل تعارض بين العقل والشرع لانها خارجة عن نطاق العقل ، والشرع جازم بها فلا يمكن حصول تعارض .  
ويرتبط حصول التعارض بين العقل والشرع بتصوره في ادلة كل منهما ومايمكن ان يقام عليهما من استدلالات وطبيعة ( درجة ) المعرفة التي تقام عليهما من القطع أو الظن ومن ثم عن الارحية منهما حسب ذلك فهنا حالات ينبني عليها الترجيح :  
فاما مع كون كليهما قطعيًا فالمتفق بين العقلاء انه لايجوز التعارض بينهما والا كانت القطعية منتفية .

---

(١) ظ : ابن تيمية ( نفى الدين ت ٧٢٨ هـ ) : درء تعارض العقل والنقل الجزء الأول ق ١ : ٧٦ - ٧٧ ، السيوطي ( جلال الدين ت ٩١١ هـ ) صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ١٥٨ .

(٢) ظ : عبد الحليم محمود : الاسلام والعقل ٢٣ نشر دار الكتب الحديثة ١٩٧٣ .

(٣) ( ابن قيم الجوزية ت : ٩٧٤ هـ ) : الصواعق المرسلة ١٣٠ ، السيوطي : صون المنطق والكلام ٩٦ ، ١٥١ .

واما إذا حصل التعارض فلا بد ان احدهما قطعي والآخر ظني وهنا  
الارجحية للقطعي بلا نقاش والحديث في الحالة الثالثة ، حين يكون كلاهما  
ظنيا فهنا على المتصدي لفهم النص ان يبحث عن المرجحات فلايهما  
حصلت كان هو المقدم شرعيا كان ام عقليا لافرق فالتقديم هنا قائم على ان  
القطعي يقدم لانه قطعي والراجع يقدم لاقتترانه بالادلة<sup>(١)</sup> .  
ويستند السلفية في تقديم حكم الشرع وتحجيم العقل الى مجموعة ادلة  
يمكن اجمالها في :

١ - ان العقل بنفسه غير كاف - عند معارضته الشرع - لو حصل  
التعارض وان الدين انما كمل وتم بالنبوة وقد قال تعالى : { اليوم  
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام  
دينا } (المائدة/٣) .

والعقل وحده ناقص والركون اليه مخالف للالية ، وليست له الالهية .  
لان تسلم اليه الامور في الوقت الذي تمت الالهية للشرع حتى قال  
تعالى : { فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم  
لا يجدوا في انفسهم حرج مما قضيت ويسلموا تسليما }  
(النساء/٦٥) .

فلا بد من التسليم المطلق بالشرع وعدم معارضته بعقل ولا غيره<sup>(٢)</sup> .  
٢ - ان العقل نفسه قد دل على صدق الشرع بما جاء من تصديق العقل  
لنبوة محمد (ﷺ) وتقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل  
والشرع ، لان العقل قد شهد للشرع والوحي بانه اعلى منه وانه لانسبة له  
اليه ..<sup>(٣)</sup> فلا يمكن ان يتعارضا . وفي هذا الدليل نلاحظ انهم يعطون للعقل  
نورا في اثبات الاستدلال .

(١) ظ ابن تيمية : المصدر نفسه ٧٩ - ٨٠ ، وينظر ايضا ابن القيم : الصواعق  
المرسلة ٨٤ ( يتصرف ) .

(٢) ابن القيم : الصواعق المرسلة ٩٠ ( يتصرف ) .

(٣) المصدر نفسه ٨٨ .

٣ - ان منهج الصحابة والتابعين - وهم المرجع في بيان التشريع وبهم الاقتداء - هو الالتزام بما جاء به الشرع وعدم معارضته بالعقل<sup>(١)</sup> فوجب الاهتداء بمنهجهم والالتزام بسيرتهم .

٤ - الارتباط بين الايمان وتصديق الشرع ممثلا في نبوة النبي (ﷺ) يقول ابن قيم الجوزية ( ان المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لاتتأتى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقا .. ) ( وان هذه المعارضة ) ليست من الايمان بالنبوة في شيء )<sup>(٢)</sup> .

٥ - ان تقديم العقل يلزم عنه تحكيم الاخلاقيات والنزاعات فأهل العقل متناقضون مختلفون ابدأ . والابتعاد عن الشرع تمسكا بالعقليات ادى الى النزاع والفرقة وتمخض عن الخلاف ولا يمكن للسلفية هنا ان ينسوا محنة ( خلق القرآن ) ومارافقها من صراع عرض المسلمين الى اوقات حرجة في تاريخهم الفكري .

٦ - ان الشرع يستلزم قطعية الادلة ، وهو قد جاء بغيبيات يعلم اهل العقل قبل غيرهم انها خارجة عن نطاق ادراكه واحكام العقل فيها سمتها الظن غالبا ولذا ( فالعقل معزول عن الشرع واحكامه ، ولا يمكنه ان يعارض الشرع في ذلك ) ( الغيبيات )<sup>(٣)</sup> .

### الحالة الثانية : تقاسم الاختصاص :

وفي هذه الحالة يتقاسم كل من العقل والشرع الفاعلية في ساحة البحث في العقيدة فللعقل فاعليته في كشف ما انيط به كشفه وعلق به ادراكه وللشرع ميدانه الذي لا يتخلى عنه .

فتحجيم العقل وهجره له ميدانه الذي اغلقت فيه الابواب ولكن ضرورات علمية وموضوعية يلزم عن اهمالها نقص منهجي اساسي جعلت السلفية يضطرون الى تحميله نوره المناط به ، تلك الضرورات متعلقة بطبيعة الميدان الذي يبحث فيه فلا بد في بعض المسائل من اعتماد العقل وان كان ذلك لايعني الاستقلالية التامة اذ يبقى العقل في هذا الدور يعمل في

---

(١) ظ السيوطي : صون المنطق والكلام : ١٥١ ، عبد الحلیم محمود : التفكير

الفلسفي في الاسلام : ١٢٧

(٢) الصواعق المرسلة : ١١٨ .

(٣) ظ عبد الحلیم محمود : الاسلام والعقل ٢٨ .

ضمن الاطار العام للشرع وذلك قائم على اساس تقسيم الخطاب الديني على طرفيه الرئيسيين اللذين يغطيهما : الشريعة والعقيدة أو الفروع والاصول .

ففي الشريعة التي تضمنت تنظيم علاقة الانسان بربه وطبيعة التكليف الشرعية التي كلف بها نجد ان سمة الاجمال والتحديد سائدة وان الانماء والزيادة والتفصيل والتحليل تركت للنظر والاستدلال والاجتهاد الشخصي لاستنباط ما اجمل أو فصل في الكتاب الكريم أو السنة المشرفة بما يتوافق مع مافيهما<sup>(١)</sup>

وهنا للعقل حالتان من الفاعلية :

الأولى: تدبر التشريع وفهمه ومعرفة مايراد به وهذا مايعبر عنه مانقله السيوطي عن الموقف فيه بقوله ( انما اعطينا العقل لاقامة العبودية لالادراك الربوبية )<sup>(٢)</sup> ويرتبط هذا بالتكليف والعقل شرط فيه .

الآخر: الاجتهاد في الفروع واستخدام العقل في استنباطها وهو امر سمح به الشرع نفسه وليس ادل عليه من اجتهاد الصحابة والتابعين ( رض ) في الفروع ورفضهم ذلك في الاصول<sup>(٣)</sup> .

وهنا يتبدى دور العقل بوضوح مع الاستمرارية ذلك ( ان النصوص متناهية والوقائع غير متناهية ومالايتناهى (( الوقائع )) لا يضبطه مايتناهى (( النصوص ))<sup>(٤)</sup> هذا الاجتهاد من اهم مصاديقه القياس الفقهي عندهم وقد جعلوه احد الاصول الاربعة في الاجتهاد لتحصيل الحكم وهو امر قائم على دور مهم للعقل وان كان اصل جوازه مستند الى الجواز بحكم الشرع<sup>(٥)</sup> وتؤكد صلته بالعقل وتفعيل دوره فيه من اشتراط ( التهدي الى مواضع الاقيسة ، وكيفية النظر والتردد فيها ، من

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٢٠٤ ، وينظر عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق ١٣٨ .

(٢) صون المنطق والكلام : ١٨٠ .

(٣) ظ المصدر نفسه ١٥٧ ( بتصرف ) وينظر الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٩٩ ، ٢٠٦ .

(٤) ظ الملل والنحل ١ : ١٩٩ .

(٥) ظ المصدر نفسه ١ : ١٩٩ .

طلب اصل أو لا ، ثم طلب معنى مخيل يستنبط منه ، فيعلق الحكم عليه ، أو شبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به <sup>(١)</sup> .

اما العقيدة ( الاصول ) : فالسلفية يقطعون فيها بان لادور للعقل فانه تعالى قد استوفى اصولها كلها في قرآنه ووضحتها وحددتها اقول الرسول (ﷺ) وافعاله فلا مجال البتة للبحث فيها بالاستقصاء والنظر والاجتهاد الشخصي لذا كانوا يشددون النكير على من تصدى لذلك وهذا ما جعل الإمام الأشعري محطاً لهجومهم في محاولته الاصلاحية لربط عقيدة السلف بتيار العقلنة وتأسيس ركائز البحث العقلي في العقيدة لاثباتها والدفاع عنها وهو يصف موقفها من النظر والجدل الذي يعدونه بدعة فيقول ( وينكرون الجدل ، والمراء في الدين ، والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه اهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الاثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل حتى ينتهي الى رسول الله (ﷺ) ولا يقولون كيف ؟ ولا لم ؟ لان ذلك بدعة ) <sup>(٢)</sup> .

والاصول عند السلف واهل الحديث ، كالالهيات وجودا وصفات والغيبيات والسمعيات مما بينه الشرع كاملا ولا مجال للعقل ان يجتهد فيها ولا وظيفة له ازاءها الا التسليم والتصديق والفهم وليس له معارضتها ، ويبقى للعقل دور المعرفة وللشرع دور الايجاب يقولون ( الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل فالعقل لا يحسن ولا يقيح ولا يقتضي ولا يوجب والسمع لا يعرف أي لا يوجد المعرفة بل يوجب ) <sup>(٣)</sup> فهم في هذه المرحلة المهمة ذات الاثر الواضح في بدايات الأشعرية رفضوا المنهج الكلامي تماما ومن ثم رفضوا محاولة التوفيق بين العقل والشرع لاثبات مسائل العقيدة وجعلوا المصدر الوحيد للعقيدة والمعتمد في استنباطها وبيانها مايفهمونه من ظواهر النصوص الواردة في القرآن أو السنة بل ان متشابهات تلك النصوص كانت لها حصة كبيرة في ذلك اذ لما كان موقفهم .

---

(١) المصدر نفسه ١ : ٢٠٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين : ٣٢٢ ، وينظر ايضا مصطفى عبد الرازق : تمهيد لنا ريخ الفلسفة الاسلامية ١١٨ ومابعدها في تفصيلات موقف السلف واصحاب الاتجاه السلفي من النظر واعمال العقل والكلام والجدل في العقيدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ط ٣ ١٣٨٦ هـ ، ١٩٦٩ م .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٢ .

هو التوقف والتفويض فانهم تعاملوا مع تلك الظواهر والمتشابهات بدون الجوء الى التأويل - وظيفة العقل - لتحقيق توافقها مع مقتضيات الادلة العقلية انطلاقا من مبدئهم بعدم وجود التعارض اصلا .

### ب - اثر هذا الموقف في منظورهم للعقيدة :

ان هذا الموقف القائم على الحجر على العقل وتجميد دوره في العقيدة ادى الى تحكيم الفهم المنعكس عن ظواهر النص قرآنياً كان أو نبويا أو متشابهاته بل وتأكيد مرجعية فهم الصحابة والتابعين وائمة المذاهب لتلك النصوص وتحول موقفهم منها الى مبدأ قدسي وهكذا صارت العقيدة هي ما اعتقدوه انطلاقا من تلك المرجعيات وكان اهم ما نأثروا فيه في هذا الاطار ماتجلى في موقفهم في الصفات الالهية حيث لانجد للعقل دور ولا فاعلية اذ نجدهم قد ( وصفوا الله عز وجل بما يبدو ان الكتاب والسنة وصفاه بها ونسباه اليه تعالى بدون نظر الى تجويز العقل لهذا الاتصاف أو إحالته له . بل بدون الرجوع الى العقل كي يجوز اويحيل<sup>(١)</sup> .

ولهذا المسلك في الصفات وإثباتها يسمى السفية واهل الحديث بد ( الصفاتية )<sup>(٢)</sup> فهم قد اثبتوا لله تعالى في صفاته ( ان علمه وقدرته وحياته وارادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له ازلية ونعوت له ابدية )<sup>(٣)</sup> . ويدخل في ضمن نطاق اهل السنة ويمثل موقفهم هذا في الصفات والتبرؤ من التشبيه والتعطيل فيها والاعتقاد في الابواب العقلية بأصول الصفاتية سائر ائمة المذاهب من اهل السنة واصحابهم وهم ( اصحاب مالك والشافعي والاوزاعي والثوري وابي حنيفة وابن ابي ليلى واصحاب ثور

---

(١) احمد البهادلي : محاضرات في العقيدة الاسلامية ج ٢ ( الصفات الالهية في اهم المذاهب الاسلامية ) ١٩٨ ، شركة الحسام للطباعة الفنية / بغداد ط ١ ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٢ ، ٤٣ .  
(٣) البغدادي ( عبد القاهر ) ٤٢٩ هـ : الفرق بين الفرق ٣٣٦ ، وينظر الشهرستاني : الملل والنحل حيث يقول في وصف اصل التوحيد والقول بالصفات عندهم ( ان الله تعالى واحد في ذاته لا قسم له وواحد في صفاته الازلية لا نظير له وواحد في افعاله لا شريك له ) ١ : ٤٣ .

واصحاب احمد بن حنبل واهل الظاهر وسائر من اعتقد باصول الصفتية<sup>(١)</sup> .

والمهم في هذا الباب ان رؤوس فقهاء الصفتية قد وقفوا بوجه محاولات النظر والجدل في قضية الصفات ليدفعوا عن اتباعهم التكلف في البحث والتفتيش في المتشابهات ونفي الحاجة الى التأويل .

ولذلك اکتفوا بمرجعية الكتاب والسنة فقالوا بالصفات السبع الذاتية او المعنوية ثابتة له تعالى لورود نسبتها في الكتاب المجيد مثل قوله تعالى

{ لا اله الا هو الحي القيوم } (سورة البقرة/٢٥٥) وقوله { انه عليم

قدير } (الشورى/٥٠) وقوله : { وكلم الله موسى تكليما } (النساء/٥٨)

وقوله { ان الله كان سميعا بصيرا } (النساء/٥٨)

وقوله { انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون } (يس/٨٢)

الى غير هذه الايات التي تثبت لله تعالى صفات القدرة والعلم والسمع والسمع والبصر والارادة والحياة<sup>(٢)</sup> .

وكذلك اثبتوا له تعالى الصفات الفعلية استنادا الى الكتاب المجيد

كالخالقية والرازقية والعتاء والنصرة وغيرها من الصفات الفعلية الكثيرة

ونلك كقوله تعالى { انا كل شيء خلقناه بقدر } (القمر/٤٩) وقوله

{ وسوف يعطيك ربك فترضى } (الضحى/٥) وقوله { وكفى بالله

وليا وكفى بالله نصيرا } (النساء/٤٥) إذ نلاحظ في هذه الصفات

وسابقتها ان الظاهر القرآني كان المستند الاساس في اثباتها له تعالى

والتقاطع المنهجي الواضح يتبين بوضوح في صفات من نوع آخر هي

الصفات الخبرية التي اخبر بها القرآن المجيد والسنة الشريفة فقد ادت هذه

الصفات الموهوم ظاهرها بالتشبيه اساسا مهما لتحديد اهم ملامح اركان

وسمات المنهج المميز عند المذاهب الكلامية ، وتناول هذه الصفات وموقف

السلف منها امر مهم من جهتين :

(١) ط : البغدادي : الفرق بين الفرق ٣١٤ (بتصرف) .

(٢) البهائلي : الصفات الالهية ٢٠١ ، ٢٠٢ .

الأولى : انها صفات لا بد من تعاضد العقل - في ممارسته التأويل مع النقل لاستبيان دلالاتها الحقيقية وبكونها تتصل بالنص القرآني وفهمه اتصالا واضحا ومنفردا لان معرفتها والاخبار بها جاءت غالب في النصوص القرآنية .

الثانية : ان موقف السلف منها في خصوصيته كان له اثر كبير في منهج الأشعرية في التعامل معها ، ولا سيما في بدايات الظهور عند الأشعري كما أثر عند المتأخرين كالرازي كما سنرى .

ويتبين موقف السلف من تلك الآيات في حالة تكاد توقع في التناقض اذ انهم في الوقت الذي يأخذون هذه الآيات على ظواهرها ويكتفون بالقول انهم يؤمنون بها كما جاءت في النص بدون تأويل أو تكييف ينطلقون - كما يقولون - من اصل اثبات تنزيهه تعالى عن التشبيه وهذا المذهب القائم على التوقف والسكوت عن تفسير تلك النصوص وكراهة الخوض فيها والسؤال عنها ، مستند الى اعتقاد السلف انها مما استأثر تعالى بعلمه هذا الاستناد يقوم في اساسه على فهمهم الإيا الكريمة { وما يعلم تأويله الا الله } (آل عمران/٧) حيث يقطعون الآية من سياقها ويقولون بالاستئناف فيما بعدها<sup>(١)</sup> .

يقول الشهرستاني مقررا مذهبهم حيال هذه الصفات ان بعضهم باله في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات وان هؤلاء الذين توقفوا في التأويل قال : عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى { ليس كمثله شيء } فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك الا انا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى { الرحمن على العرش استوى } (طه/٥) ومثل قوله { خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) ومثل قوله { وجاء ربك } (الفجر/٢٢) الى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة هذه الآيات وتأويلها بل التكليف قد

---

(١) ظ : ابو عثمان اسماعيل الصابوني : عقيدة السلف واصحاب الحديث ١٠٧ ، المطبعة المنيرية ، بيروت ١٩٧٠ م .

ورد بالاعتقاد بانه لاشريك له { وليس كمثله شيء } وذلك قد اثبتناه يقينا<sup>(١)</sup> .

وهناك من السلف من قال بتأويل بعض تلك الصفات على وجه يحتمله اللفظ ، ويعرض ابن خلدون لمذهبهم بالطريقة نفسها مبعدا عن اعتقاد السلف أي احتمال للقرب من التشبيه اذ يبين اصل اعتقادهم على تغليب ادلة التنزيه ويرى ان من وقع في التشبيه منهم ليسوا سوى شواذ بينهم<sup>(٢)</sup> . هذا المنهج الذي اختاره السلف هو منهج السلامة كما يسمونه<sup>(٣)</sup> . لذلك نجدهم يقولون في هذه الصفات خبرية منطلقين من ظاهر النص

القرآني<sup>(٤)</sup> انه سبحانه على عرشه كما قال { الرحمن على العرش استوى } (طه/٢٥) وان له يدين بلاكيف ، كما قال { خلقت يدي } (سورة ص/٧٥) ، وكما قال { بل يدها مبسوطتان } (المائدة/٦٤) وان له عينين بلاكيف كما قال { تجري باعيننا } (القمر/١٤) ، وان له وجها كما قال { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) ويثبتون له الرؤية بالابصار يوم القيامة مستندين الى قوله تعالى { وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة } (القيامة/٢٢-٢٣) ... الى غير ذلك من الصفات التي شكل الظاهر القرآني مرتكزا اساسيا في اثباتها وان وضعوا لذلك تحرزا في تأكيد انهم يحكمون بان الايات المتشابهة لاتدل على تشبيه الخالق بالخلق ، فان الله تعالى منزّه عن صفات الحوادث مطلقا فهم يثبتون الظاهر مطلقا ويؤمنون به مع نفي المماثلة بين صفات الباري والصفات الانسانية<sup>(٥)</sup> وهكذا صار معتمدهم في اثبات الصانع وتحديد صفاته هو الخبر

(١) الملل والنحل ١: ٩٢ .

(٢) راجع المقدمة ص ٤٦٣ - ٤٦٤ .

(٣) الملل والنحل ١: ١٠٤ (بتصرف) .

(٤) ظ الأشعري : مقالات الاسلاميين ٣٢٠ وانظر ايضا ص ٢٦٠ .

(٥) ينظر ابن خزيمة ( محمد بن اسحاق ) : التوحيد واثبات صفات الرب ١١ ، تحقيق محمد خليل ١٩٦٨ م ، الشهرستاني : الملل والنحل ١٠٤ ، ١٠٥ ، ابن القيم : الصواعق المرسلة ١٣٤ .

الصار عن النبي (ﷺ) <sup>(١)</sup> ولا طريق للعقل في ذلك ، فرفضوا جميع الأدلة التي تقوم على أسس عقلية وعدوها واهية لاتصلح لهذا الأمر الخطير واهم تقوهم لها انها قد تصلح للضد فبدلا من اثبات الصانع تعالى فانها ربما استخدمت في نفي الصانع .

والحديث عن الصفات عموما لاسيما الخبرية منها وهي اصدق مايقع في باب المتشابه يجرنا الى ضرورة استكناه موقف السلف من قضية المحكم والمتشابه بغض النظر عن كون مصاديقه متعلقة بالصفات أو بالاصول الاخرى للعقيدة وهو موقف يحدد بعض ملامح المنهج عموما عندهم .

### ج - المحكم والمتشابه عند السلف

يمكن تشكيل ملامح تصور اجمالي عن موقف السلف من قضية المحكم والمتشابه من خلال اشارات عديدة ذات طابع تطبيقي اكثر منه تنظيري منهجي .

فبغض النظر عن تحديد المفهومين عندهم - وقد سبقت الإشارة اليه - نجد انهم يحددون المحكم من الكتاب - وهم في ذلك كباقي من نظر فيه - على اسس تقدم وتؤهل طروحاتهم في تصورهم للعقيدة ، فكل ما جاء من الايات ظاهرا أو نصها بل حتى الكثير من متشابهاتها يعد على وفق معاييرهم في التوقف والتقويض في درجة قنسية المحكم من حيث عدم التطرق لمحاولة كشف دلالاته أو تأويله فهم يأخذون النصوص على ما جاءت ويفهمون المراد منها على ما دل ظاهرها عليه . وموضوعنا الرئيس هنا هو المتشابه وعلمه فهو ما ينعكس تطبيقيا على المنهج وسيكون البحث فيه على وفق ثلاثة محاور :

#### ١ - الموقف من آية المتشابه :

من الاشارات المهمة المفيدة في تحديد موقفهم من الآية الكريمة قوله تعالى { هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ، فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في

---

(١) ظ ابن القيم : الصواعق المرسلة ١٢٦ ، ١٢٧ .

**العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا ..** { (آل عمران/٧) ، مايورده الشهرستاني من سبب توقف السلف عن تفعيل دور العقل في الموقف من الايات الموهمة للتشبيه وعدم تفسيرها اذ ان احد اسباب ذلك كما ينقل هو المنع الوارد - كما يفهمون - في هذه الآية وان سبب عدم اقدامهم على التأويل هو التحرز عن الوقوع في الزيغ الوارد ذكره في الآية<sup>(١)</sup> وهذا يعني انهم يقولون بالاستئناس في الواو في قوله تعالى { لا يعلم تأويله الا الله

**والراسخون في العلم** { واكثر تفصيل وتحليل لمذهب السلف في المتشابه وموقفهم من الآية الكريمة تضمنه كتاب اساس التقديس للفخر الرازي وسنلاحظ لاحقا انه يتبنى مع الاشاعرة هذا الموقف فالمحصلة النهائية لمذهبهم فيه تنطلق من اساس معياري يضعونه مبدأ يفهم في ضوئه كل مايقع تحت اطار التشابه ذلك ان الموقف من المتشابهات عندهم يتمثل في انه ( يجب القطع فيها بان مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولايجوز الخوض في تفسيرها )<sup>(٢)</sup> .

ولاشك ان هذا الموقف يؤكد انهم يقطعون انها مما لا يعلمه الا الله ويفسرون الآية على هذا الاساس وهذا ماتبين بوضوح في احتجاجهم على رأيهم بعدة وجوه يهمنها منها هنا مايتعلق بفهم سياق الآية وتحديد المراد منها اذ يستدلون على وجوب التوقف في المتشابه بعدة وجوه : الأول<sup>(٣)</sup> منها مبني على فهم الآية كالآتي :

١ - تضمن الآية في سياقها معنى الذم لطلب المتشابه حيث قال تعالى { **فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة** } (ولو كان طلب المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى على ذلك ) ...

٢ - ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم { **يقولون امنا به** } وقال في سورة البقرة { **فاما الذين امنوا فاعلمون انه الحق**

(١) ظ : الملل والنحل ١ : ١٠٤ .

(٢) ظ : اساس التقديس في علم الكلام : ١٨٢ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م .

(٣) المصدر نفسه ١٨٢ ، ١٨٤ ، وينظر ايضا الملل والنحل ١٠٤ .

من ربهم } (الآية/٢٦) فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به من مدح ..

٣ - لو كان قوله تعالى { الراسخون في العلم } معطوفا على قوله (( الا الله )) لصار قوله (( يقولون آمنا به )) ابتداء وانه بعيد عن الفصاحة لانه كان الأولى ان يقال : وهم يقولون آمنا به أو يقال ويقولون آمنا به .. ومن ثم فان القول بالعطف يحتاج الى تأكيد بينما القول بالاستئناف لا يحتاج الى ذلك .

٤ - وهو افضلها كما يراه الفخر الرازي قوله تعالى { كل من عند ربنا } يعني انهم امنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله ، اذ لو كانوا عالمين بالتفصيل في الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة .

اما الوجه الاخر فيستند الى موقف الصحابة والتابعين وينطلق من اجماعهم على ان هذه المتشابهات في القرآن والاخبار كثيرة والدواعي الى البحث عنها والوقف على حقائقتها متوافرة فهم كانوا اولى بالتأويل ان كان صحيحا وجائزا ومن ثم فلأمتناعهم عنه - اذ لو فعلوا لاشتهر ونقل الينا بالتواتر - وعدم نقله الينا عن احد منهم علمنا ان الخوض فيه غير جائز<sup>(١)</sup> . ويقول الصابوني موضحا موقفهم من المتشابه انهم (يكون علمه الى الله تعالى ، ويقرون بان تأويله لا يعلمه الا الله كما اخبر الله عن الراسخين في العلم انهم يقولون في قوله

تعالى { والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب } (آل عمران/٧)<sup>(٢)</sup> واذا تبين لنا موقف السلف من المتشابه وفهمهم الآية التي اوردت اصول التعامل مع المتشابهات تتجلى بوضوح طبيعة موقفهم من آيات الصفات الخيرية وكيفية فهمهم واستدلالهم بظواهر النص أو بعض متشابهاته على ما يرون فرفضهم التأويل منطلق من هذا الفهم وهم يوردون على رفضهم إياه والتوقف عن معالجة الآيات على وفق ادلة العقل باخراجها عن دلالة ظواهرها

(١) اسلمس التقيديس ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٢) ظ عقيدة السلف واصحاب الحديث ١٠٧ .

ادلة تكاد تنطلق من المحاور العامة التي جاءت الآية الكريمة لبيانها وتستند ادلتهم هذه بالتالي الى فهمهم الآية وهي ما يمكن إجماله في الآتي :

١ - المنع الوارد في القرآن الكريم ويقصدون به الآية الكريمة واضافتها الزيف الى من مال الى تأويل المتشابهات - كما يفهمون - ومن ثم فهم ابتعدوا عنه<sup>(١)</sup> تحرزا عن الوقوع في الزيف فيؤمنون بها كما جاءت ولايتعرضون الى تأويلها ويفوضون معانيها الى الله تعالى .

٢ - مايتعلق بدرجة الحجية في الحليل فالتأويل امر مظنون بالاتفاق وصفات الباري تعالى يجب ان يرجع فيها الى ماهو قطعي والقول فيها بالظن غير جائز فربما أولت الآية على غير مراده تعالى وادى ذلك الى الوقوع في الزيف ولذا فهم يقولون كما قال الراسخون في العلم : { كل من عند ربنا } أمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه الى الله ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك ، اذ ليس ذلك من شرائط الايمان واركانه .

٣ - يرجع الى طبيعة التأويل وكونه ظنيا فهو يختلف باختلاف وجهات النظر عند المتصدين لفهم النص ، فاذا ترك الباب مفتوحا لتفسيرات مختلفة متباينة فذلك من شأنه تفريق الامة وهو حرام ومايؤدي اليه محرم ايضا ولذا صار السلف الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه المتشابهات بدون تأويل وتفرق واختلف من بعدهم فرق لانهم اقتحموها .

## ج - علاقة الأشعري ومذهبه بالسلف ( اهل السنة واصحاب الحديث )

يقول الإمام الأشعري في كتابه الابانة وهو الذي يمثل المنطلق الرئيس لاصلاح عقيدة اهل السنة مع الالتزام الشديد بخطوطها العريضة وأصولها ، في تأكيد منه لعدم خروجه عن الخط العام للسلف في مسلكه الجديد ، وخصوصا ارتباطه باصول العقيدة التي التزم بها الإمام احمد بن حنبل ( ت : ٢٤١ هـ ) : قولنا الذي نقول به وديانتنا التي

---

(١) ظ المال والنحل ١٠٤ ، الفخر الرازي : اساس التقديس ١٨٣ ، د عرفان عبد الحميد دراسات في الفرق : ٢١٤ .

ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا (ﷺ) وماروي عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل نُصِّرُ الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون لانه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي ابان الله به الحق ورفع به الضلال ووضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيع الزانغين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من امام مقدم وخلييل معظم مضخم وعلى جميع ائمة المسلمين (١).

وهو يؤكد ذلك اثناء عرضه لمذهب اصحاب الحديث واهل السنة في مقالات الاسلاميين فيقول ( وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب ) (٢) .  
ان هذه الصلة والتبعية لمذهب السنة واهل الحديث تبدو واضحة في المراحل الأولى من الاتجاه الجديد وقد حاول فيها الإمام الأشعري ان يكون متوافقا في طروحاته مع مذهبهم وتمثل ذلك في اهم سمتين في موقفه منهم : الأولى : انه وقف بوجه خصومهم المعتزلة وكان انقلابه عليهم انطلاقه مهمة في تشكيل الاتجاه الجديد الذي لم يخرج كثيرا عن الخط الفكري لاهل السنة والحديث في بداياته .

الأخرى : انه ربط نفسه ابتداء بهذا الخط وتبنى طروحاته وارائه واهم الأسس التي قام عليها والنصين السابقين يدلان على ذلك بوضوح ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فانه مع الحنابلة تحديدا كان شديد المرونة واكثر من مدح امامهم احمد بن حنبل لكننا نلاحظ مع ذلك انهم لم يغفروا له اهم ماقام عليه مذهب الجديد وهو اقحامه علم الكلام والنظر والجدل في علوم الدين فوقفوا في وجهه (٣) وقد كانت المذاهب الفقهية الأخرى اكثر مرونة معه واستطاع ان يمهد للاعتراف بعلم الكلام وبالمسلك الجديد في ضمن الاطار العام لمذهب اهل السنة والحديث ليجعله في النهاية ممثلا لهم . خصوصا ان المذاهب الأخرى اكثر قربا من تقبل دور للعقل لاسيما الاحناف منهم لانهم من مدرسة

(١) الابقة عن اصول الديانة : ٨ ، المطبعة المنيرية ، القاهرة .

(٢) مقالات الاسلاميين : ٣٢٥ .

(٣) ظ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦ ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ٥ ، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .

الرأي في الفقه وكان لتلامذته من بعده واهمهم الباقلاني ( ت ٤٠٣ هـ )  
ومحمد بن تومرت مهدي الموحدين ( ت ٥٢٤ هـ ) دور كبير في  
تحصيل اعتراف المالكية لعلم الكلام والبحث العقلي والمسلك الجديد  
عموماً<sup>(١)</sup>.

وسنلاحظ عند البحث في منهجه ان هذا الموقف من الأشعري لم يكن  
على اطلاقه الوارد في تصاريحه هذه وانما اختط لنفسه المنهج الوسط الذي  
سنتناوله هناك ايضا والذي سيكون له اثر كبير في اصلاح عقيدة اهل  
الحديث وابعاد التصورات التي وقع فيها المجسمة والحشوية القائلين  
بالتجسيم والجهة والجبر .. الى غير ذلك من العقائد الموروثة عن الملل  
الاخرى وخصوصا اليهودية والنصرانية التي دخلت الى صفوف المسلمين  
عن طريق الاحبار والرهبان وماكان لهذه الخطوة ان تلاقى النجاح الذي  
كان يامله وحققه فعلا مع اتباعه من بعده لولا اعلانه الانقلاب عن عقيدة  
الاعتزال وانحراطه في اصحاب الحديث<sup>(٢)</sup> والذي مهد له القول الذي  
اورثناه وهناك عامل آخر كان له اثره الواضح في النجاح المتحقق في  
عملية الاصلاح هذه وهو مقدرة الفكرية الكبيرة التي تمرنت على مسلك  
المعتزلة اصحاب التفكير العقلي والنظر والجدل فاكتسب منهم اصول  
التشبيه والتنزيه التي لم يستطع الانسلاخ عنها وبقيت ذات تاثير كبير على  
مسلكه العام في عقيدته وكان اكثر قربا منهم في المراحل المتأخرة من  
منهجه وان كان قد خدع الحشوية نوعا ما حين امد عقائدهم بسبل الادامة  
عندما اعاد تكرار الكثير منها في كتابه الايةان والتزمها واعتمد لاثباتها  
النصوص والروايات وهو مايمثل المرحلة الأولى في منهجه .

ويميل البحث في نهاية هذا المدخل الى تحاشي ايراد التطبيقات في  
استدلالات السلف واهل السنة والحديث بالنصوص القرآنية ومسلكهم  
في استنباط العقيدة اذ يكفي لتحقيق ذلك غالبا مجرد استحضار  
النصوص القرآنية وظواهر الايات الكريمة مع استذكار الركيزة  
المعيارية الرئيسة في منهجهم بأخذ الايات ظاهرها ومتشابهها بمبدأ  
التنزيه عن التشبيه والتجسيم والاحجام عن اية معالجة لها اذ يكتفي

(١) ظ ١ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦ .

(٢) ظ الابغة ٨ ، وينظر ايضا ابن خلكان : وفيات الاعيان ١ : ٤٦٤ .

المتصدي لفهم النص هنا بمراقبة النص في حركته الظاهرية مع الجمود على موقف المتلقي فحسب ولا دور له مطلقا يتعدى ذلك .

## منهج الأشعرية في فهم النص القرآني

### توطئة

تطبع صورة المنهج الأشعري في العقيدة مجموعة نقاط يتصاعد الخط البياني فيها ، ويمثل المعيار الذي يؤشر حركة هذا الخط : الدور الذي يناط بالعقل في فهم العقيدة وتحديد اصولها في الجانب المنهجي ، والموقف من الصفات الالهية وطبيعة الاعتقاد فيها لاسيما الصفات الخيرية تحديداً إذ يتقاطع ظاهر النص مع الدليل العقلي في الجانب التطبيقي . بحسب هذين الاطارين ومعاييرهما يحدد الباحثون مراحل تاريخية فكرية يمر بها المنهج الأشعري . إذ نلاحظ ان هذين الاطارين يحددان مراحل التطور في المنهج الأشعري وكالاتي :

ففي الاطار المنهجي نلاحظ ان الأشعرية مرت بثلاث مراحل نشهد فيها الخط التصاعدي في اكتمال صورة المنهج وتأسيس ركائزه وبناءه الفكرية<sup>(١)</sup> :

في المرحلة الأولى نشهد بداية الانطلاقة في ثورة التصحيح في عقائد اهل السنة والحديث بظهور الإمام الأشعري وتنطبع هذه المرحلة بمعالجات شكلت محاولة لتأصيل النشأة وصياغة الأسس الفكرية للمذهب ويلتحق بالإمام الأشعري في هذه المهمة التأسيسية أقطاب كبارهم القاضي ابو بكر البقلاني وعبد القاهر البغدادي وابو المعالي الجويني إذ نلاحظ تناغما واضحا في تحديد المنطلقات وتكاملا بين الخطوات المتبعة بما يشكل في

---

(١) ظ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٤٣ ومابعدها .

مجموعه ملامح مرحلة موحدة الجهود وان اختلفت اركانها في بعض السمات المميزة لكل قطب من هؤلاء الاقطاب .

وفي المرحلة الثانية يميل الخط الفكري الأشعري الى تحديد الاطر النهائية للمنهج وصولا الى حالة الاكتمال في تشكيل المنظومة العقائدية ونشر المذهب وترسيخ جذوره على الساحة الفكرية ويقود المسار في هذه المرحلة الإمام الغزالي ومهدي الموحدين ابن تومرت والشهرستاني .

في المرحلة الثالثة يأخذ الخط التصاعدي نحو العقيدة قفزة كبيرة بالانسلاخ عن الطابع الكلامي المرتبط بمرجعيات فهم النص ليدخل في اطار يتشابه بالاتجاه الفلسفي ويركب عجلته ويستعير ادواته إذ يدخل المذهب الأشعري هنا مرحلة علم الكلام الفلسفي ممثلا في مسلك الفخر الرازي وعضد الدين الايجي .

اما في الاطار التطبيقي على اصول العقيدة وتحديد جزئياتها فنلاحظ ان الموقف من الصفات الالهية يطبع المراحل التاريخية للمذهب الأشعري والانتقال من الطابع العام لموقف مذاهب اهل السنة والحديث ( الصفاتية ) كمرحلة اولى تؤصل لمنطلقات الأشعرية مروراً بمرحلة ثانية يتمثل فيها دور الأشعري في ظهوره بمنهجه الجديد وتفعيل دور العقل في فهم النص القرآني واستنباط التصور الجديد لمعالجة ظواهر النصوص والانفلات من لوازم المنهج القديم الذي كان يسير احيانا بمسلك يقترب من الوقوع في مغبة التشبيه والتجسيم حيث يكتفي بالتعبد بالنصوص على ظواهرها وتلك الظواهر توهم احيانا بهذا المنحى التشبيهي على الرغم من ان الاتجاه في تلك المرحلة يعلن ان تعامله مع النص في ظاهره محكوم بالتنزيه عن التشبيه والتجسيم ، لكن مجرد الاعلان بدون تفعيل مايلزم عن هذا المبدأ

عند التعامل مع النصوص واتخاذ موقف السكوت على النص وعدم التصرف فيه لا يكفي لتحقيق هذه الحالة . وفي هذه المرحلة يعضد عبد القاهر البغدادي منهج الأشعري في الصفات والمرحلة الثالثة يمثلها القاضي الباقلاني والجويني بقولهما بنظرية الاحوال<sup>(١)</sup> في الصفات الالهية والتي تهدف الى دفع الاشكال القائم على ان القول بمغايرة الذات الالهية للصفات يلزم عنه تعدد القدماء<sup>(٢)</sup> .

ومايمه البحث في هذه المراحل على اختلاف المعايير المحددة لطبيعتها وتقسيمها مايتعلق منها بفهم النص القرآني عند الأشعرية .

وقضية منهج فهم النص القرآني عند الأشعرية تكاد لا تتأثر بطبيعة التغيرات والمراحل التي يمر بها المنهج الأشعري العام بما يمكن ان يحدد بمراحل معينة يفصل بينها بمعايير واضحة تاريخيا أو فكريا اذ نلاحظ تداخلا لمعايير النص ومسالك الفهم له نفسها بين مراحل متقدمة

---

(١) مبتكر النظرية الأول هو ابو هاشم الجبائي المعتزلي (ت ٣٢١ هـ) . ويرى بعض المتكلمين انه ليس للحال تعريف محدد بالحد أو الرسم ، اذ ليس لها حد حقيقي لكي تعرف بعدها وحقيقتها على وجه يشمل الاحوال كلها الا ان الجويني يعرفها في كتابه الارشاد بانها ( صفة لموجود غير متصفة بالوجود وبالعدم ) ص ٨٠ نشر الخانجي القاهرة ١٩٥٠م ويقسمها للقائلين بها على قسمين :  
١ - الحال المعلة ، ٢ - والحال غير المعلة .

الحال المعلة : هي كل حكم ثبت للذات بسبب معنى قام بها ككون العالم عالما والقادر قادرا ونحو ذلك من المعاني التي اذا قامت بمحلها اوجبت له حالا .  
والحال غير المعلة : هي كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات اذ انها كل وصف لا يرجع الى نفي ولايتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به .

ينظر : الجويني : الشامل في اصول الدين : ٦٣٠ تحقيق د . علي سامي النشار منشأة المعارف الاسكندرية ١٩٦٩ م . ، الارشاد الى قواطع الاثبات في اصول الدين : ٨٠ ، تحقيق محمد يوسف موسى ، علي عبد المنعم ، نشر الخانجي مصر ، الشورسنتي : نهلية الاقدام ١٣٢ .

(٢) البهادلي : محاضرات في العقيدة الاسلامية ٢ : ١٨٣-٢٥٣ .

من الأشعرية ومراحل متاخرة كموقف التفويض - في سبيل المثال - الذي نلاحظ ظهوره في المراحل المتاخرة عند الأشعرية في أحد موقنين للفخر الرازي بعد ان ظهر في المراحل الأولى والجذور والبدايات ممثلة في عقيدة اهل السنة - كما تبين لنا سابقا - .

وقد لاحظ البحث تصديقا لذلك ان فهم النص القرآني عند متكلمي الأشعرية تحكمه مجموعة عناصر مشتركة ، تتوزع ملامحها وابعادها ومصاديقها على اداء كل منهم - مع تفاوت ملحوظ أو غير ملحوظ - وتشكل بمجموعها تصورا عاما نجد تأثيره واضحا في رؤيتهم العامة للعقيدة وأصولها واسس بنائها انطلاقا من النص القرآني الذي يشكل المرجعية الكبرى التي توظف المرجعيات الأخرى كلها لتؤدي الى تأكيد منظوره للعقيدة حسب الفهم الأشعري لهذا النص .

لذا ارتأى البحث ان يتابع تلك العناصر المشتركة وانتزاع ابعاد المنهج الأشعري في فهم النص القرآني من خلال تحديد موقف الأشاعرة منها لانها تقدم صورة أكثر تكاملا لهذا المنهج في الوقت الذي تقدم المراحل التاريخية وتقسيماتها تصورا عن المنهج الأشعري الكلامي العام الذي ربما طبع في بعض اوقاته ومحطاته الفكرية لاسيما المتاخرة منها بطابع المرجعيات الأخرى ولا سيما العقل وطرائق الاستدلال المستندة الى مداركه والسنة الشريفة والاجماع التي طبعت المراحل الأولى بالذات .

لذلك كله وتماشيا مع منهج هذه الرسالة الذي اتبع في تناول منهج المذاهب الكلامية السابقة فان البحث سيتناول موقف الأشاعرة من اغلب القضايا المبحوثة عند تلك المذاهب لتحديد ملامح المنهج الأشعري في التعامل مع النص القرآني انطلاقا من خصائصه وطبيعته التعبيرية

ومجموعة الأدوات التي تستلزمها عملية فهمه ومقتضيات كشف دلالاته لهذا ستمحور المباحث الآتية حول مجموعة قضايا على رأسها :

العقل وموقف الأشاعرة منه وطبيعة الدور الذي يؤهل له عندهم ثم علاقة العقل بالشرع ، واين يتعارضان ، وفي اية نقطة يبدأ دور كل منهما ، وفي أي المسائل يستقل كل منهما وايها يتحدان في العمل فيها ، وعن بيان طرائقهم في الاستدلال ودور العقل فيها وخصائص النص القرآني البيانية ممثلة في قضية المحكم والمتشابه والموقف ازاء المتشابهات كركيزة اساسية في المنهج الأشعري واي منهج آخر ثم التأويل وموقفهم منه وابعاد فهمهم لأسسه ثم ينتهي البحث الى محاولة انتزاع السمات والخصائص العامة للمنهج الأشعري في فهم النص القرآني قبل ان يتلمس الجوانب التطبيقية للتحقق من تطبيق اصول المنهج واسسه عند التعامل مع النص القرآني في المبحث الاخير من هذا الفصل .

## الفصل الأول

### علاقة العقل بالشرع وطرائق الاستدلال على العقيدة

#### توطئة :

تتعدد الملامح المشكلة لتصوير الأشاعرة للدور الذي يمكن للعقل ان يقوم به في عملية استنباط اصول العقيدة وفهم النص ، وتتعدد طرائق الوصول الى هذا الاستنباط فتتفصل مرة وتتضافر اخرى تعرفا أو استدلالا ، وبالتالي تتبين من الحالتين ملامح العلاقة بين العقل والسمع ودوريهما في تشكيل المنظومة العقائدية ولاستبيان ملامح منهجية مهمة لها اثرها في تصور منهج الأشاعرة في فهم النص القرآني لابد من متابعة هذه المحاور الثلاثة :

- ١ - موقفهم في قضية التحسين والتقبيح .
- ٢ - طبيعة علاقة العقل بالشرع .
- ٣ - طرائق الاستدلال الأشعري في العقيدة .

## المبحث الأول

### التحسين والتقبيح

ترتبط هذه المسألة عند الأشاعرة بعقيدتهم في التوحيد وقولهم في حرية المشيئة الالهية المطلقة وقد بحثها الإمام الأشعري في باب التعديل والتجويز<sup>(١)</sup> على سبيل التطبيق من خلال ما يترتب على موقفه فيها . وقد نقل الشهر ستاني عنه في اصول عقيدته انه يذهب الى التحسين والتقبيح الشرعيين وان مبناه في ذلك انه لايجوز الايجاب على الله تعالى اذ هو الموجب فلا يجب عليه شيء<sup>(٢)</sup> .

---

(١) ظ اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع : ١١٦ - ١١٧ ، تصحيح وتعليق د .

حموده غرابه مطبعة مصر القاهرة ١٩٥٥ م .

(٢) المال والنحل ١ : ١٠١ .

وواجبات عنده كلها سمعية والعقل لا يوجب شيء ولا يقتضي تحسينا ولا تنقيحا<sup>(١)</sup> .

وتأسيسا على هذا فلا وجوب على الله من جهة العقل فيما ترتب على التحسين والتنقيح العقليين عند الإمامية والمعتزلة من مسائل كمعرفة الله تعالى وبعث الرسل وشكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي والصلاح والاصلاح واللفظ<sup>(٢)</sup> فهذه كلها تجب بالسمع لا العقل .

وهذا الموقف في المسألة هو ما ذهب اليه مشايخ الأشعرية ( انه لا يعرف بالعقل حسن شيء من الاشياء ولا قبحه سوى المعنيين بل انما يعرف بالشرع )<sup>(٣)</sup> فالافعال قبل ورود الشرع خالية من الحسن والقبح بمعنى ترتب تحسينا ولا تنقيحا والحسن والقبح مرتبطان بالشرع فالحسن ما حسنه والقبح ما قبحه<sup>(٤)</sup> .

ويرتبط هذا بطبيعة المرجعيات التي يستند اليها الأشاعرة ولمن تكون الحاكمة للعقل ام الشرع ، فالعقل عنده ليس حاكما على الشرع بل العكس هو الصحيح ولذلك فطريقتهم في فهم العقيدة واستنباط اصولها تستند الى ما جاء في الشرع ثم اللجوء للأدلة العقلية لا ثبات صحة ما استنبطوه فالعقل

---

(١) الملل والنحل ١: ١٠٢ .

(٢) المصدر نفسه : ١٠٢ .

(٣) شيخ زادة ( عبد الرحيم بن علي ) : نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي دفع فيها الاختلاف بين المقريضية والأشعرية في العقائد ص ٣١ المطبعة الادبية مصر ط ١٣١٧ هـ .

وينظر ايضا : الفخر الرازي : الاربعين في اصول الدين ٢٤٦ ومابعداها مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر اباد الدكن ط ١٣٥٣ هـ .

(٤) البغدادي ( ابو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي ت : ٣٢٩ هـ ) اصول الدين ٢١٠ ، وينظر ايضا : الاسفراييني ابو المظفر طاهر بن محمد ( ت ٤٧١ هـ ) : التبيين في الدين وتمييز الفرق النلاجية عن فرق المالكين ١٥٩ - ١٦٠ مكتبة الخانجي / مصر ، الجويني ابو المعالي ( ت ١٧٨ هـ ) : الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ٣٥٨ - ٣٥٩ .

هنا يمكن ان يكون معينا للمعرفة الدينية ومقررا اوامر الشريعة ومتعقلا قضايها ، وادلته مركبة على السمعية أو معينة في طريقها<sup>(١)</sup> .  
وحقيقة الخلاف في الحسن والقبح وطبيعة دور العقل فيهما لا تشمل معانيهما كلها اذ تتفق الأشعرية مع العدلية<sup>(٢)</sup> والماتريدية في معنيين وتختلف في معنى ثالث اذ ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة<sup>(٣)</sup> :  
الأول : ماكان صفته صفة كمال فحسن ، وماكان صفته صفة نقصان فقبح .

الثاني : موافق الغرض فهو حسن ، وماخالفه فهو قبيح .  
ولانزاع في ان هذين المعنيين يدرکہما العقل ولا تعلق لهما بالشرع .  
الثالث : مايتعلق به المدح في العاجل والثواب في الأجل يسمى حسنا ، ومايتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الأجل يسمى قبيحا .  
وهذا المعنى الاخير بمعنى ان الفعل يتصف بنفسه بالحسن أو القبح وبالتالي كونه ( متعلق الذم والعقاب أو متعلق المدح والثواب هل هو لاصل صفة قائمة بالفعل )<sup>(٤)</sup> هو ما فيه النزاع بين الأشاعرة وغيرهم ولانزاع لهم في عذهما عبارتين عن رغبة الطبع ونفرته انهما معلومان بالعقل ويقوم موقف الأشعرية هنا لاعلى اساس نزع الاهلية بكل معانيها عن العقل ابتداء ، فهم يفرقون بين حصول المعرفة ووجوبها . فلا خلاف لهم في اصل حصول المعرفة وان العقل طريق اليها انما الخلاف في الوجوب ولذلك يقول الأشعري ( المعارف كلها انما تحصل بالعقل وتجب بالسمع )<sup>(٥)</sup> ولهذا المبدأ ( المعيار ) ترتبات سنجد اثارها واضحة في فهم الأشاعرة للنص القرآني في مقام استنباط اصول العقيدة وتفعيل الدليل السمعي فيها ، وهو ماستنبين ملامحه بوضوح اكثر عند البحث في طبيعة العلاقة بين العقل

(١) محمد عبده : بين الفلاسفة والمتكلمين ١ : ١٩٨ ، تفاصيل محمد ابي زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ١٧٧ ، مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ٢٨٩ ، ٢٩٣ .

(٢) العدلية : مصطلح يطلق ويراد به الإمامية والمعتزلة لقولهما باصل العدل وكونه ضمن اصول الدين الخمسة عندهما .

(٣) ط شيخ زاده : نظم الفرائد ٣٢ .

(٤) الرازي : الاربعين ٢٤٩ .

(٥) ط : الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ٣٧١ ، تصحيح الفرد جيوم مطبعة المثنى ، بغداد .

والشرع ودور كل منهما في ذلك ، وطبيعة الاختصاص الموكل اليه ، حيث تتأثر عملية الاستدلال وطريقه بكون المسألة المستدل عليها واقعة في ضمن اطار العقليات ام السمعيات ، بغض النظر عن السمة الواضحة عند الأشاعرة في تعاضد الدليلين وتواردتهما على استنباطاتهم اصول المذهب في العقيدة .

## المبحث الثاني

### علاقة العقل بالشرع

تمثل طبيعة العلاقة بين العقل والشرع وابعاد فهم الأشاعرة لها وتحديدهم اسسها منطلقا مركزيا وركيزة اساسية في المنهج الأشعري عموما وهي ذات تأثير كبير في تحديد السمات العامة للمذهب ، وقد طبعت اداء متكلميه عموما وتمثلت انعكاساتها على فهمهم النصوص القرآنية وتوجيهها لاستنباط اصول العقيدة وينبغي لتشكيل تصور عن هذه العلاقة وذلك الفهم متابعة مجموعة امور تتحدد في ضوئها جملة من الأسس والمنطلقات المؤثرة في المنهج الأشعري لذا سينقسم البحث هنا على المحاور الآتية :

- ١ - حقيقة العلاقة بين العقل والشرع .
- ٢ - اختصاص كل منهما في استنباط العقيدة .
- ٣ - السمات العامة للمنهج الأشعري تبعا لموقفه في المحورين السابقين .

### المطلب الأول : العلاقة بين العقل والشرع

سبق ان اتضح لنا ان منهج السلف - والسلفية فيما بعد - قائم على ان لاتعارض بين العقل والشرع وان القول بذلك بدعة فالمعارض مرفوض مطلقا وهو من عمل الشيطان<sup>(١)</sup> .

وعند استعراض مواقف متكلمي الأشعرية نجد ان هذه القضية من الثوابت في منهجهم فالعقل والشرع يستحيل ان يتناقضا وان حصل ذلك فهو

---

(١) ظ : ابن القيم الجوزية : الصواعق المرسلة ١٣٠ ومابعدها .

تعارض ظاهري حيث ينحل بتأويل الدلالة الشرعية الى ما يوافق العقل لانه يستحيل تصور ان يأتي الشرع بما يناقض العقل يقول الغزالي ( لا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للعقول )<sup>(١)</sup> ولذلك فاذا ورد في السمع ما قضى العقل باستحاله وجب فيه التأويل<sup>(٢)</sup> .

وهذا الموقف قائم على ان الأشعرية لا يحكمون العقل مطلقا وانما الحاكمية في العقيدة عندهم للشرع ويرون في ذلك ان صدق الشرع متوقف على تصديق العقل ابتداء له والا كان ذلك وقوعا في الدور<sup>(٣)</sup> يقول الغزالي ( النقل جاء من العقل وليس لك ان تعكس )<sup>(٤)</sup> ويقول في تفصيل اثر يدل على ثقته بالعقل فيراه المقياس في قياس صدق ما جاء الشرع ( بالعقل عرف صدق الشرع ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع الا بالعقل )<sup>(٥)</sup> . ويفصل البغدادي القول اكثر في هذه المسألة فيقول ( انما اضيفت العلوم الشرعية الى النظر لان صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال )<sup>(٦)</sup> فثبتت الشرع متوقف على معرفة الله تعالى ومعرفة الله تعالى تتوقف على صدق المخبر عنه أي على بعثة الانبياء عليهم السلام ولو توقفت تلك المعارف على الشرع لزم الدور وهو باطل<sup>(٧)</sup> .

ولذلك تراهم يعنون دلالة الشرع يقينية مع عدم المعارضة العقلية لكنها تكون ظنية ان حصل المعارض<sup>(٨)</sup> .

---

(١) الاقتصاد ١٣٣ .

(٢) الاقتصاد ١٣٣ . بتصريف

(٣) الدور : توقف الشيء على ما يتوقف عليه ويسمى الدور المصرح كما يتوقف أ على ب وبالعكس ، أو بمراتب ويسمى الدور المضمر كما يتوقف أ على ب وب على ج و ج على أ / الجرجاني : التعريفات ٦٢ .

(٤) ميزان العمل ٣٣٩ .

(٥) ظ : د : جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٤٣١ .

(٦) ظ : اصول الدين ١٤ - ١٥ .

(٧) ظ الغزالي : ميزان العمل ٣٣٩ ، الاقتصاد ٣٠٤ ، ١٣٣ ، وينظر : صبحي : في علم الكلام ٢ : ٢٩٨ .

(٨) ظ الجرجاني : شرح المواقف ٢ : ٥٤ - ٥٥ .

يقول الغزالي في ذلك ( كل ماورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لايتطرق اليها احتمال )<sup>(١)</sup> .

وهذا مايدفع الى ضرورة التأويل عند حصول التعارض الظاهري بين العقلي والنقلي فان ماقتضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ماورد السمع به .. واذا توقف العقل في شيء من ذلك قلم يقض فيه باستحالة ولاجواز وجب التصديق ايضا لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة )<sup>(٢)</sup> .

هذه الحاكمية الابتدائية للعقل ومالزم عنها من مقايضة ظاهر النص السمعي ومعيارية عدم مخالفته العقل - فيما للعقل فيه دور - تمثلت في فكر الأشعرية منذ بداياتها الأولى وسط اجواء الجمود على النص عند الحشوية واهل الحديث وتمثل ذلك عندهم في مسلكين يكادان يطبعان المنطلقات والبدايات وتوجهات المنهج عند كل من اقطابهم ، هذان المسلكان هما :

**الأول :** رفضهم الاتجاه السائد عند السلف واهل الحديث والحشوية في دفع العقل عن أي دور في استنباط العقيدة بالمنع عن النظر والاستدلال ومعاداة الكلام والبحث في امور العقيدة بالمنهج العقلي يقول الأشعري في بيانه الواقع الذي عليه هؤلاء : ( اما بعد فان طائفة من الناس جعلوا الجهل راس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتنش عن اصول الدين ونسبوه الى الضلال وزعموا ان الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والالوان والاكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة ، وقالوا : لو كان هدى ورشاد لتكلم فيه النبي ﷺ ) وخلفاؤه واصحابه .. فلما لم يرووا الكلام في شيء مما ذكرنا علمنا ان الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة لانه لو كان خيرا لما فات النبي ﷺ ( ولتكلموا فيه )<sup>(٣)</sup> ثم الكلام الذي يصدر به رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام ردا على الاتجاه الذي يصفه ، يدفعه في صفحات

(١) الاقتصاد ١٣٢ .

(٢) المصدر نفسه ١٣٣ .

(٣) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام : ص ٣ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن ١٣٤٤ هـ .

الرسالة بايراده الادلة من القرآن الكريم وسنة النبي (ﷺ) ثم يبدا بالتأصيل القرآني والنبوي لموضوعات العقيدة ومسائلها ببيان المواضع التي بحثها وتطرق في النصوص ويضع حدا معيارا مهما فيقول - بعد حديثه عن الفروع - ( فاما حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم ان يرد حكمها الى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحسن والبديهة وغير ذلك لان حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع ان تكون مردودة الى اصل الشرع الذي طريقه السمع ، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات ان يرد كل من ذلك الى بابه ولا يخلط العقلية بالسمعية ولا السمعية بالعقلية )<sup>(١)</sup> وهو يرجع سبب عدم خوض النبي (ﷺ) في بيان هذه المسائل مما يقع في ضمن العقلية كخلف القرآن والجزء والطفرة .. الى غير ذلك انها لم تحدث في ايام النبي (ﷺ) ولو حدثت لتكلم فيها وبينها كما بين سائر ما حدث في ايامه من تعيين المسائل وتكلم فيها<sup>(٢)</sup> . هذه الضرورة التي ادت بالامام الأشعري الى مواجهة هذا الاتجاه الفكري السائد في الساحة الفكرية في عصره لتأهيل البحث الكلامي وتاصيل جذوره ودوره في الواقع الفكري لاهل السنة للدفاع عن العقيدة امام هجمة المخالفين والجامدين على النص واهل الملل الاخرى كانت سببا في مواجهة اخرى عند قطب من اقطاب الأشعرية هو الإمام الغزالي الذي سادت في عصره ايضا الدعوات الى نبذ النظر العقلي واستبعاد علم الكلام عن ساحة العقيدة فكان رده مدويا وسط ساحة فكرية كان فيها طرف آخر هو الفلاسفة وقع في الافراط اذا كان ذلك الاتجاه الأول قد وقع في التفريط .

بين هذين الطرفين وقف الإمام الغزالي يؤسس للواقع الفكري اسس ومبادئ للخوض في علم الكلام وللمن تكون الاهلية في البحث عن اصول العقيدة وسادت هذه الفكرة اغلب كتبه اذ طالب بالجامع العوام عن الخوض في البحث عن ذلك ويوصل لاثار العقل والسمع معا في بيان العقيدة وانهما لا يمكن ان يتعارضا وانما يعضد احدهما الاخر مع اختصاص كل منهما بدوره يقول ( .. وتحققوا ان لامعاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول ، وعرفوا ان من ظن من الحشوية وجوب

(١) المصدر نفسه ٨ ( بتصرف ) .

(٢) المصدر نفسه ٨ ( بتصرف ) .

الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبث الضمائر ، فميل اولئك الى التفريط وميل هؤلاء الى الافراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط <sup>(١)</sup> ثم يلتفت الى المنهج البديل الذي يراه الحق بعد ان بين حقيقة خطأ من اتبع احد الطرفين فيقول ( بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم ، فكلا طرفي قصد الامور ذميم وأتى يستتب الرشاد عند من يقنع بتقليد الاثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر ، أو لا يعلم انه لامستند للشرع الا قول سيد البشر (ﷺ) ، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر ، وكيف يقتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعري كيف يفرغ الى العقل من حيث يعتريه العي والحصر ؟ أو لا يعلم ان العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر ؟ هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر باذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشئتان . فمثال العقل البصر السليم عن الافات والاذاء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء ، فاخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى باحدهما عن الآخر في غمار الاغبياء فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن . مثاله المعرض لنور الشمس مغمضا للاجفان فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور ) <sup>(٢)</sup> .

وهو ينتهي بعد هذا النص الطويل - الذي اورثه لما فيه من اسس تمثّل موقف الأشاعرة والغزالي من المسألة خير تمثيل - الى تأكيد ان هذا المنهج هو ما عليه اهل السنة من اصحاب البحث العقلي ( الأشاعرة ) حيث يقوم منهجهم على هذه الأسس متبعاً تحقيق تعاضد العقل والشرع ومتانة العلاقة بينهما اذ يقول ( وسيوضح لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة ، المقترح تحقيقها بقواطع الادلة انه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق ) <sup>(٣)</sup> وراه يجعل كتابيه ( الجام

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ٣، ٤ .

(٢) المصدر السابق نفسه ٤ .

(٣) المصدر نفسه .

العوام عن علم الكلام ) و ( الاقتصاد في الاعتقاد ) لبيان تلك الأسس وتحقيق تلك الإضافة ومما يوضح ذلك مثلا انه جعل للاقتصاد اربع تمهيدا تغطي عليها هذه العلاقة وبياناتها والاستدلال عليها<sup>(١)</sup> . وقضية عدم التعارض ، وتعاضد العقل والسمع اخذت فاعليتها الكبيرة عند متكلمي الأشعرية وخصوصا منذ ظهور القاضي الباقلاني واضع اساس المنهج مروورا بالجويني والغزالي والرازي والايجي وغيرهم ممن لم ننكر وتمثلت تلك الفاعلية في المسلك الثاني .

**المسلك الثاني :** وتمثل فيه توظيف الدليل العقلي ليعاضد الدليل النقلي في اثبات مذهب الأشاعرة وبيان موقفهم في المسائل الكلامية المختلفة إذ نلاحظ ان الأدلة العقلية دخلت في الاستدلال على العديد من المسائل التي ارادوا اثباتها أو دفع أدلة المخالفين لهم فيه ولكن ذلك محكوم بالطابع العام للمنهج الأشعري في انه اقرب الى السمع منه الى العقل وارجحية الدليل النقلي في الاستدلال وهو ماسنمر به لاحقا ، ومن المسائل التي استدلو عليها بالأدلة العقلية وجود الله تعالى وحدث العالم واثبات الرؤية وكلام الله ( الكلام النفسي ) وقدم القرآن ، ونظرية الكسب في افعال الانسان<sup>(٢)</sup> وغيرها .

---

(١) فالتمهيد الأول : في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين . والثاني : في بيان انه ليس مهما للمسلمين جميعا بل لطائفة منهم مخصوصين والثالث في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان ، والرابع من تفصيل مناهج الأدلة التي اوردها في الكتاب حيث قسم الأدلة وانواعها ، وكان للدليل العقلي في ذلك حضور واضح الاقتصاد ٤٥ .

(٢) راجع في ذلك مؤلفات الأشاعرة حيث لامجال للتفصيل في بياحه لان فيه خروج عن هدف البحث الرئيس وتوسع لامجال له - من تلك المؤلفات : اللمع للأشعري ، والاتصاف والتمهيد للباقلاني والارشاد والشامل للجويني وميزان العمل والاقتصاد وقواعد العقائد للغزالي والاربعةين والمحصل للرازي والمواقف للإيجي وشروحه .

## المطلب الثاني :

### توزيع الادوار ( اختصاص العقل والنقل )

يكاد موقف الأشاعرة من العقل وعلاقته بالشرع ان تحكمه طبيعة الخصائص لكل منهما وبالتالي طبيعة الدور الذي يمكن لاي منهما ان يمثله في المعرفة عموما وفي استبيان مسائل العقيدة بشكل خاص .

فلكل منهما حدوده والخط الذي يبدأ منه وهذه الحدود والخطوط قد تتلاقى احيانا فيتعاقدان على الوصول للمطلوب وقد ينفرد النقل بدور لا يشاركه العقل فيه ، ولكن ما للعقل ان يبحثه ويدركه لا يناقض السمع في تحديده إياه بل العكس حيث يستحيل ان يتعارض .

لذلك نجدهم يبنون موقفهم على ان الادوار والاختصاصات موزعة بين العقل والسمع فهناك ما يستقل به العقل ولا يحتاج السمع وهناك ما لا طريق له الا السمع وان بقيت كلية ان العقل اصل لاثبات الشرع قائمة لامساس بها وهذا ما يؤسس له الإمام الأشعري في وضع حدود فاصلة بين الاختصاصين اذ يقول ( ان حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع ان تكون مردودة الى اصول الشرع التي طريقها السمع وحكم مسائل العقليات والمحسوسات ان يرد كل شيء من ذلك الى بابه ولا تخط العقليات بالسمعية ولا السمعية بالعقليات .. )<sup>(١)</sup> ونجد التفصيل في الادوار في تصوير البغدادي لمجمل مذهب الأشعرية في حقيقة دور العقل بـ ( ان العقول تدل على صحة الصحيح ، واستحالة المحال وعلى حدوث العالم وتناهيه وجواز الفناء جملة وتفصيلا وعلى اثبات الصانع وتوحيده وعدله وعلى جواز بعثة الرسل وعلى جواز تكليف العباد )<sup>(٢)</sup> وبكلامه هذا يستبعد ان يكون للعقل دور في الايجاب بل مجرد الجواز لان تلك مهمة الشرع وهو ما اختلفت فيه الأشعرية مع المعتزلة حيث يرى الأشاعرة في ذلك ( انه لا يجب على الله شيء فيعنه الرسل وتكليف العباد يندرجان تحت الجواز لا الوجوب ، وانه لا يجب على احد شيء قبل ورود الشرع وان الثواب والعقاب منوطان بالامر والنهي الالهيين )<sup>(٣)</sup> وبالتالي فهم لا يرون تلازما بين حكم العقل وحكم الشرع .

(١) استحسن الخوض في علم الكلام ص ١٠

(٢) اصول الدين ٢١٠ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، وينظر في علم الكلام ١٢٣ .

لكهم لا ينكرون دور العقل البارز في اثبات الشرع اصلا فمعرفة تعالى ومعرفة صدق نبيه (ﷺ) في ادعائه النبوة والرسالة منوطان بالعقل<sup>(١)</sup> لكن هذا الدور الذي يعطى للعقل في هذه المسائل دور محدد ومقتن فاذا كان للعقل هنا فاعلية فانها محددة بالادراك فقط حيث يرى الأشعري ( ان العقل يستطيع ان يدرك وجود الله ولكن العقل الة للادراك فقط ، اما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي )<sup>(٢)</sup> ومن الوحي يتلقي العقل تحديد التحسين والتفبيح اذ لا يدل بنفسه على احدهما لانهما ( من موارد الشرع وموجب السمع )<sup>(٣)</sup> وكون معرفة الله تحصل بالعقل لا يمس بكونها انما تجب بالسمع ويحدد البغدادي الواجبات على المكلف في هذا الاطار بـ ( النظر والاستدلال المؤيدين الى معرفة الله تعالى وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤيدين الى جواز ارسال الرسل وتكليف العباد ما شاء )<sup>(٤)</sup> .

وللغزالي تقسيم منهجي لطبيعة الامور التي يحكم بها العقل والسمع وتحديد معياري مهم بحيث تتمثل عنده انضج محاولات التحديد لابعاد هذه المسألة وجعلها في اطار منهجي بحيث يغني عن البحث عن التطبيقات التي تمثل مصاديق للتحديد حيث يقسم الامور التي لاتعلم بالضرورة على:-<sup>(٥)</sup>

١ - ما يعلم بدليل العقل بدون الشرع وهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته واساس تفرد العقل هنا ان هذا كله مالم يثبت ، لم يثبت بالشرع وهذا راجع الى اصالة العقل في اثبات الشرع ابتداء اذ ( الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع ، فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس ) ( السمع ) .

٢ - ما يعلم بالشرع بدون العقل وهو تخصيص احد الجائزين بالوقوع وهو موافق للعقول وهذا انما يعرف من الله تعالى بوحي والهام ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالهما وهذه الامور تسمى

(١) البغدادي : اصول الدين ٢١٠ .

(٢) ط دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ٦٦ ، ترجمة محمد عبد الهادي ابي ريدة لجنة التأليف والترجمة والنشر مصر ط٤ ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م .

(٣) الجويني : الارشاد ٢٥٨ .

(٤) اصول الدين : ٢١٠ .

(٥) الاقتصاد ١٢٢ .

بالسمعيات ولا طريق اليها الا السمع وحده وهذا مايتفق عليه الأشاعرة جميعا فهو خاصة للسمع يتفرد بها<sup>(١)</sup> .

٣ - مايعلم بالعقل والسمع معا وهو كل مايتأخر رتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسألة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها ومايجري هذا المجرى .

ويضع الغزالي المعايير لتحديد اصول العلاقة والحاكمية بين العقل والسمع حين يبحث ماجاء في الشرع فكل ماورد به السمع فله ثلاث حالات<sup>(٢)</sup> :

أ - فاذا كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها وسندها .

ب - واذا كان العقل يقضي باستحالة فيجب فيه تأويل ماورد السمع به .

ج - واذا توقف العقل فيه فلم يقض باستحالة ولاجواز فيجب التصديق به ايضا لادلة السمع اذ يكفي في وجوب التصديق به انفكاك العقل عن القضاء بكونه محالا .

وخلاصة موقفه في العلاقة بينهما انه يرفض جعل العقل اصلا والنص فرعاً تابعاً له ( اياكم ان تجعلوا المعقول اصلا والمنقول تابعا ورديفا فان ذلك شنيع منفر )<sup>(٣)</sup> ويجعل كلا منهما اصلا مع ترجيح كون العقل هو الحكم فيما يأتي به النص وذلك في حالة الاختلاف وحدها .

هذا التحديد سيليقي بمعاييره على اراء الأشاعرة الكلامية إذ ان تفصيل الكلام في هذه الامور الاخرية خاص بالقرآن وان كان العقل يعضده في اثبات اصول بعضها كوجوب المعاد مثلا .

---

(١) الغزالي : لاقتصاد ١٣٤ ، وينظر ايضا الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ٤٦٨ - ٤٧٠ حيث يوردان الادلة القرآنية ومن السنة الشريفة على كل من هذه السمعيات ، وينظر صبحي : في علم الكلام ٢٥٧ ، ينظر ايضا د جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية : ٤٣٢ .

(٢) الاقتصاد ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٣) الغزالي : القسطاس المستقيم ١١١ ، مطبعة الترقى ، مصر ، ١٣١٨ هـ - ١٩٠٠ م .

## المطلب الثالث : السمات العامة للمنهج الأشعري

في ضوء موقف الأشعرية من العقل ومدى اهليته في فهم النص وتوظيفه في الاستدلال تتبين لنا أهم ملامح هذا المنهج وسماته العامة ، وفي هذا الإطار نلاحظ ان معيارا مهما يفرض نفسه ليحدد تلك الملامح ، ذلك المعيار يتمثل في الواقع الفكري الذي ظهرت الأشعرية فيه وطبيعة المؤثرات في تشكيله وهنا نلمس ان هذه الملامح شكلت قواسم مشتركة في المذهب في سلسلة حلقات متكاملة ليمثل كل قطب من اقطابه احدى هذه الحلقات مع جوانب من التفرد والتميز عند كل منهم لكنها جميعا تنتظم في النهاية في صورة نهائية تمثل هذه الملامح سماتها العامة التي تنتظم في سمتين رئيسيتين .

### الأولى - ادخال العقل في البحث في العقيدة

فقد كان الواقع الفكري الذي انطلقت فيه طلائع المذهب الأشعري محكوما بتيارين رئيسيين هما :

أ - الحشوية واهل الحديث الذين يحرمون الخوض في الكلام والنظر ويبعدون العقل في الدلالة على العقيدة الاسلامية ويكتفون بالتعبد بظواهر النصوص .

ب - المعتزلة الذين اعتمدوا العقل ولجأوا الى تأويل كل نص يروونه مخالفا لآرائهم ولا يكدون يعتمدون على السنة في الاستدلال على العقيدة فجاء ظهور الإمام الأشعري ومذهبه بالاعتدال بين المنهجين فلتحقيق التوافق مع الخط الأول اثبت مرجعية الكتاب والسنة كمصدر اساسي للعقيدة ولكنه خالفهم في الوقت نفسه بان فتح الباب امام الدلائل العقلية والكلامية لتعضد ماجاء في هذا المصدر من براهين ، وانتصر للبحث الكلامي الذي واجه الأبعاد لمدة طويلة في صفوف اهل السنة والحديث وكانت رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام بداية الجنوح عن هذا الخط حتى جعل نفسه مرمى لسهام العدا من الحنابلة لاسيما انه جاء بمذهب سيكون البديل لمذهب احمد بن حنبل وموقفه في العقائد ليكون مذهبيا لاهل السنة .

وهو من جهة اخرى يتوافق مع الاتجاه الاعترالي في بحثه عن كثير من العقليات والحسيات التي لاصلة لها بمسائل العقيدة وانما تدخل في خانة البحث الفلسفي فتراه يبحث في مقالات الاسلاميين من مسائل مثل الجسم

والجوهر والحركة والسكون والجوهر الفرد والطفرة هذا في الوقت نفسه الذي ابتعد عنهم واقترب من اهل الحديث حين انكر التحسين والتقبيح العقلين وارتقى منبرا اعلن منه انسلاخه عن القول بالعدل والانقلاب على المعتزلة بالقول بالرؤية وقدم القرآن<sup>(١)</sup> .  
ولهذه السمة وجهان يتمثل فيهما هذا الاعتدال في المذهب الأشعري :

## ١ - عدم عزل العقل أو استيعاده

حيث ستأكد فاعليته بوضوح في تدعيم المنهج الأشعري وطبعه بطابع المنهج والقيام على اسس وضوابط رصينة ليشكل خطأ فاصلا وكيانا مستقلا اثبت قدرته الفائقة على مواجهة الاتجاهات المخالفة كلها وكان لاقطابه من فطاحل المتكلمين جولاتهم في ميدان البحث الكلامي ، وسيمر بنا لاحقا تفصيل طرائقهم في الاستدلال وميزة الادلة العقلية وحضورها عندهم .

## ٢ - عدم اطلاق العقل بلا حدود

إذ ان منهج الأشاعرة يقوم ايضا على عدم تغليب العقل على النص ورفض التسليم التام لاحكامه الا إذا ايدها الشرع لذا حاولوا ان تكون استدلالاتهم العقلية مقترنة بالادلة النقلية وهم انما يرفضون الحاكمية المطلقة للعقل لاسباب تتعلق بأهليته وطبيعة احكامه يمكن اجمالها في :

أ - التغير وعدم الثبات في احكامه<sup>(٢)</sup> وهذا ما يجعلها ظنية لاتنهض بضوابط التشريع واستنباط العقيدة .

ب - ان هناك من مسائل العقيدة ما لا طريق للعقل ان يحكم فيها ويقتصر بيانها على الشرع والخبر الوارد عنه كحشر الاجساد وبعث من

---

(١) لتفاصيل الخطبة ينظر : ابن عساکر : تبیین کذب المفتری ٩٩ ، ابن خلکان :

وفیات الاعیان ٢ : ٤٤٦ . السبکی ٢ : ٢٤٦ .

(٢) ينظر في التفصيل : البقلائی : التمهيد ١٠٥ ، الجويني : الارشاد : ٢٦٢ .

في القبور والصراط والميزان .. الى غير ذلك فهي تقع خارج نطاق العقل ومعتمد معرفتها خبر الشرع<sup>(١)</sup>.

## الثانية : الموقف الوسط

كان لهذين التيارين الساندين في الساحة الفكرية الاثر الكبير في اشباع اجوانها بالاحساس بالحاجة الى عملية تغيير تستحضر الاعتدال وذلك بعد ان لقي الفكر مالقي من محن وفتن بسبب هذا الاستقطاب ( المتمثل بطرفي الافراط والتفريط الحشوية واهل الحديث من جهة والاعتزال من الجهة الاخرى .. وكان مسار الفكر عند منحني خطير : من الاستقطاب الى الاعتدال )<sup>(٢)</sup> فكانت هذه الحقبة من حدود ٣٠٠ هـ وهي زمن انقلاب الأشعري على المعتزلة قد طبعت بـ ( مظاهر التوفيق والحلول الوسطي وقد شكلت اهم ملامح القرن الرابع الهجري ومابعده في غير علم الكلام )<sup>(٣)</sup>.

وليس ادل على هذا من ظهور ثلاثة مذاهب تتبنى تلك الحلول بالاعتدال بين النقيضين المعتزلة واهل الحديث ( الحنابلة ) أي بين العقل والافراط في حاكميته عند المعتزلة والنقل والتعبد بظاهر النص واستبعاد العقل تماما عند اهل الحديث ( الحنابلة ) هذه المذاهب هي<sup>(٤)</sup> الطحاوية في مصر نسبة الى ابي جعفر الطحاوي ( ت : ٣٢١ هـ ) والماتريدية في ماوراء النهر نسبة الى ابي منصور الماتريدي ( ت : ٣٢٣ هـ ) والأشعرية وهي مذهب ابي الحسن الأشعري ( ت : ٣٢٤ هـ ) في العراق .

فظهر هذا الاتجاه ان يمثل ضرورة فكرية املتها حاجات فكرية وعقيدية وكان لها اثر كبير في خلق جو يتسم - نوعا ما - بالاستقرار والهدوء .

(١) ظ : الشهرستاني نهاية الاقدام : ٤٦٧ ، الملك والنحل ١ : ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) صبحي : في علم الكلام ٢ : ٣٧ .

(٣) صبحي : في علم الكلام ٢ : ٣٧ .

(٤) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٣٧ .

وكون الأشعري قد اختط لنفسه هذا المنهج الوسط امر يكاد يتفق عليه اغلب الباحثين في سيرته أو في تاريخ مذهبه حتى كأنه قد جمع بين المذهبين في كل مورد من موارد العقيدة يقول ابن عساكر عنه ( نضّر الله وجهه وقّس روحه .. فانه نظر في كتب المعتزلة ، والجهمية ، والرافضة .. فسلك طريقه بينهما - قال : جهنم بن صفوان العبد لا يقدر على احداث شيء ولا على كسب شيء ، وقالت المعتزلة هو قادر على الاحداث والكسب معا . فسلك طريقة بينهما فقال : العبد لا يقدر على الاحداث ويقدر على الكسب ، وكذلك قالت الحشوية المشبهة : ان الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محددًا كسائر المرنيات ، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية : انه سبحانه لا يرى بحال من الاحوال ، فسلك رحمه الله طريقه بينهما فقال : يرى من غير حلول ولا حدود ولا تكيف كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف وكذلك قالت النجارية : ان الباري سبحانه بكل مكان من غير حلول ولا جهة ، وقالت الحشوية والمجسمة : انه سبحانه حالّ في العرش وان العرش مكان له وهو جالس عليه فسلك طريقة بينهما فقال : كان ولا مكان فخلق العرش والكرسي ولم يحتج الى مكان وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه وقالت المعتزلة : يده يد قدرة ونعمة ووجهه وجه وجود وقالت الحشوية يده يد جارحة ووجهه وجه صورة فسلك طريقة بينهما فقال : يده يد صفة ووجهه وجه صفة كالسمع والبصر .. )<sup>(١)</sup> وهكذا في باقي الموارد المختلفة في العقيدة حيث نراه يأتي بالموقف الوسط بين الاتجاهين المتضادين ويقول ابن خلدون في وصف مذهبه يعد عرض الطرائق الاخرى ( وقام الشيخ ابو الحسن الأشعري امام المتكلمين فتوسط بين الطرق .. )<sup>(٢)</sup> كما يقول محقق كتاب التبيين محمد زاهد الكوثري في وصف منهج الأشعرية عموماً ( والأشعرية هم العدل

(١) تبیین کذب المفتری ١٤٩-١٥٢ ( بتصرف ) .

(٢) المقننة ٤٦٤ .

الوسط بين المعتزلة والحشوية لابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة ، ولا عن العقل كعادة الحشوية ، ورثوا خير من تقدمهم وهجروا باطل كل فرقة ، حافظوا على ماكان عليه النبي (ﷺ) واصحابه ، وملأوا العالم علما ..<sup>(١)</sup> .

ويؤكد ابن عساكر اهلية هذه الطريق الوسطى التي انتهجها الأشعري والأشاعرة من بعده واصالته واستنادها الى الأصول الشرعية الكتاب والسنة اذ يقول ( وهذه الطرق التي سلكها لم يسلكها شهوة وارادة ، ولم يحدثها بدعة واستحسانا ولكنه اثبتها ببراهين عقلية مخبورة وادلة شرعية مسبورة وإعلام هادية إلى الحق وحجج داعية إلى الصواب والصنق هي الطرق الى الله سبحانه وتعالى .. )<sup>(٢)</sup> .

فالأشعري ومعه أقطاب المذهب أدركوا ان للعصر حاجاته وللفكر ضروراته وان البقاء على ما انتهجه الحشوية وأهل الحديث يعني الوقوع في تقاطعات فكرية عديدة وكبيرة مع أصول العقيدة بل ومخالفة النص نفسه لان عقائدهم تمت بالصلة - مع التفاوت - إلى التشبيه والتجسيم وقد كان موقف الأشاعرة ينطلق من كلية مهمة تتمثل بالتنزيه وهي في اقل حالاتها اكتفت بالبلكفة أي بالقول في الصفات الخبرية كما جاءت في ظاهر النص القرآني ولكن بلا كيف<sup>(٣)</sup> .

---

(١) ينظر : تبين كذب المفترى : مقامة المحقق ١٩ .

(٢) المصدر نفسه ١٥٢ .

(٣) ظ الأشعري : الابانة ٩ .

## المبحث الثالث

### طرائق الاستدلال على العقيدة

#### توطئة :

يتبع الأشاعرة في استدلالهم على العقيدة وأثبتوا إرناهم مجموعة طرائق تتحدد بحسب نوع الدليل المستخدم وهذا ما يستدعي بيان بعض المصطلحات قبل الخوض في أنواع الأدلة فالاستدلال عندهم - كما يعرفه الباقلاني هو نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحسن<sup>(١)</sup>.

وبهذا يكون الدليل عنده ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى معرفة ما لا يعلم باضطراره<sup>(٢)</sup>.

وهذا التحديد نجد ما يؤيده عند ابي المعالي الجويني الذي يحدد الأدلة بأنها ( هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها الى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً )<sup>(٣)</sup>.

ولتحقيق هذا العلم تنقسم الأدلة على اضرب حدها الباقلاني بثلاثة واقتصر الجويني على اثنين ، فالباقلاني يرى ان الأدلة تنقسم على<sup>(٤)</sup> :

١ - **الدليل العقلي** : وهو ( ماله تعلق بمطلوه ، نحو دلالة الفعل على فاعله ، وما يجب كونه عليه من صفاته ، نحو حياته وعلمه وقدرته وارادته ) .

وهذا القسم يقول به الجويني ايضا ويقترب فيه من تحديد الباقلاني اذ الدليل العقلي عنده هو ( مادل بصفة لازمه هو نفسه عليها ، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مطلوه ، كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى يخصصه بالوجود الجائز وكذلك الاتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن وارادة المخصص )<sup>(٥)</sup>.

---

(١) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ١٥ ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، نشر الخاتجي ، ط ٢ ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م . وينظر ايضا د . محمد رمضان : الباقلاني ورازه الكلامية ٢٨٢ .

(٢) المصدرين انفسهما .

(٣) الارشاد ٨ .

(٤) الانصاف ١٥ ، وانظر ايضا : محمد رمضان : الباقلاني ٢٨٢ .

(٥) الارشاد ٨ .

فاهم سمات الدليل العقلي اذن هذا التعلق بين الدال والمدلول ولزوم احدهما للآخر .

٢- **الدليل السمعي ( الشرعي )** : وهو عند الباقلاني ( الدال من طريق النطق بعد المواضعة ومن جهة معنى مستخرج من اللفظ ) وهذا التعريف بطابعه المنطقي نجده اكثر قربا من خصوصية السمع في تحديد الجويني الذي يجعل الدليل السمعي هو النوع الثاني ولايقول بنوع ثالث ، فهو يعرف الدليل السمعي بانه ( الذي يستند الى خبر صدق أو امر يجب اتباعه )<sup>(١)</sup> .

٣- **الدليل اللغوي** : وهو الدال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام ، ودلالات الاسماء والصفات وسائر الالفاظ وهذا الدليل لم يجعله الجويني في ضمن الادلة بل اكتفى بالنوعين السابقين .

### **المطلب الأول : الدليل العقلي**

ان تحديد دور العقل في اطار خاص ضيق وتحميل السمع المسؤولية الكبرى في تحصيل العقيدة وتأسيس المنظور الخاص للمذهب لايعني غياب الدليل العقلي عن منهج الأشاعرة في الاستدلال على العقيدة ، بل العكس إذ نلاحظ ان هذا الدليل يُفَعَّل بشكل بارز في منهجهم ، واكثر مايكون ذلك وضوحا عند الأشعري في كتابه اللمع الذي نجد فيه العقل وادلته اكثر حضورا منه في الابانة الذي اعتمد السمع بشكل اوسع كما نجده عند الباقلاني ( ت : ٤٠٣ هـ ) الذي يمثل وجوده على الساحة الأشعرية بداية التنهيج كما يقول محققا كتابه ( التمهيد ) :

( اما القيمة الكبرى لعمل الباقلاني فقد كانت في وضع التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء منظما لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب بل من حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الادلة

---

(١) المصدر نفسه .

ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها مع بعض على نحو يدل على امتلاك ناحية فن الجدل وعلى أطول اعتبار في اصول الاستدلال<sup>(١)</sup> .

ونجده عند الجويني ( ت ٤٧٨ هـ ) الذي افاد من فلسفة اليونان التي اكسبته كما اكسبت غيره من الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجري مقدرة على الجدل وقوة في الاستدلال ... وكذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامي وصياغته للموضوعات ..<sup>(٢)</sup> .

وكان حضوره جليا اقتضته ضرورات المواجهة مع ممثلي جبهة العقل - متمثلة بالفلاسفة - عند الغزالي ( ت : ٥٠٥ هـ ) الذي وجه لهم ضربة كبيرة وقال بكفرهم في ثلاث مسائل وبدعهم في عدة مسائل اخرى . هذه المواجهة اقتضت دراية وحكمة ومعرفة باصول الفلسفة ، وقوانين المنطق ومسالك الجدل ، ومناهج الاثبات حتى لقد عد الغزالي في خانة الفلاسفة ودرست اراؤه على انه من ممثلي الفلسفة الاسلامية وهذا الحضور لادلة العقل عنده لم يقتصر على مواجهته تلك وانما تمثل بوضوح ايضا في بحوثه الكلامية وتشكيل منظومته العقائدية والدفاع عنها حتى لقد توارى الى جانبه سابقوه من اقطاب الكلام ومتكلمي مذهب الأشعرية وكان يمثل بالنسبة لعلم الكلام الأشعري ارسطو بالنسبة للفلسفة حيث اصبح من بعده تابعين له دائرين في فلكه كشراح ارسطو على مدى القرون كما يرى بعض الباحثين<sup>(٣)</sup> .

ومع الفخر الرازي اكتملت صورة الانسياق الكلامي الى البحوث الفلسفية ومعالجة اصول العقيدة بادواتها وسلوك طريق الفلاسفة في الاستدلال حتى اذا عد منهج التفسير الفلسفي أو الكلامي انصرف الذهن الى الفخر الرازي وتفسيره الكبير - مفاتيح الغيب - كاجلى مصاديق هذا المنهج وكان ( اول من استحدث التفسير الكوني للآيات مستعينا بالفلسفة والمنطق والعلم .. حتى انه وجد لديه المضمون الأشعري في القلب الفلسفي فصار اشعري المذهب فلسفي المنهج )<sup>(٤)</sup> . ويكمل منهج الرازي هذا منهج خلفه

---

(١) ط مقدمة المحققين محمود محمد الخضيرى ود . محمد عبد الهادي ابي ريدة على : التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة .

(٢) احمد محمود صبحي : في علم الكلام ١٤٩ .

(٣) ط : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦٧ ( بتصرف ) .

(٤) ط : المصدر نفسه ٢ : ٢٨١ .

عضد الدين الايجي ( ت ٧٥٦ هـ ) الذي يشكل كتابه المواقف نسقا كلاميا متكاملا كان للعقل حضوره الجلي في مباحثه كلها وعد الكتاب الذروة التي انتهت اليها الصياغة الأشعرية لعلم الكلام<sup>(١)</sup> . ويتصفح مباحثه لاستبيان الموضوعات التي تطرق اليها في المواقف الستة نجد البحث العقلي والمنهج العقلي في الاستدلال طابعا عاما في جميعها وأكثر مايكون ذلك تركيزا في المقدمات الخمس الأولى منه<sup>(٢)</sup> .

ولا يختلف باقي متكلمي الأشعرية في استخدام المنهج العقلي وادواته في منظوماتهم الكلامية وانما تناولنا من ذكرناه في سبيل التمثيل .

ولتبين هذا الحضور الواضح واستقراء طرائق الاستدلال عند متكلمي الأشعرية نستقري انواع الادلة العقلية التي استخدموها في تشكيل تلك المنظومات وتطالعنا هنا مجموعة ادلة عقلية تكاد تشمل استدلالات متكلمي الأشعرية كما ان اغلبهم متفقون على استفادتها وتفعيلها في اثبات مدعاهم ورد اراء الخصوم وان كان لبعضهم اراء في استبعاد بعضها أو في طبيعة توجيهه لعملية الاستدلال بها بما يختلف عن الآخرين وهذه الادلة تتمثل في :

### أ - القياس :

وهذا الدليل مما يعتمد على علماء الأصول عند بعض المذاهب الفقهية الاسلامية حيث يستخدم في استنباط الاحكام الشرعية العملية وهذا القياس مفيد للظن .

وقد قلته المتكلمون واطلقوا عليه قياس الغائب على الشاهد حيث يتم فيه الاستدلال على الأصول - واهمها المتعلقة بالله تعالى - قياسا على وجود

(١) المصدر نفسه ٢: ٣٥٨ .

(٢) يشتمل الكتاب على ستة مواقف الأول في المقدمات والثاني في المسائل العامة والثالث في الاعراض والرابع في الجوهر والخامس في الالهيات والسادس في السمعيات . ينظر الجرجاني : شرح المواقف المطبوع بثمانية اجزاء في اربعة مجلدات وهو افضل شروحه ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣٢٥ هـ . ١٩٠٧ م .

نظائر لها في الممكنات ويقصدون بالغائب الله تعالى كونه غائبا عن الحس والشاهد هي الممكنات<sup>(١)</sup> وقد سبق المعتزلة الى استخدام هذا الدليل<sup>(٢)</sup> وتفعيله في العديد من المسائل الكلامية . وكان الإمام ابو حنيفة (ت : ١٥٠ هـ) وهو متبني القياس في الفروع قد استخدمه في الأصول اذ استدل على قوله بقدّم الصفات الالهية بقياس المساواة اذ ان دليله على ذلك ان تلك الصفات جميعا وردت على وتيرة واحدة في النصوص<sup>(٣)</sup> .

وعلى الدليل اعتراضات ونقود كثيرة في الفروع فضلا عن الأصول لاجمال هنا للخوض فيها والمهم ان الأشعرية لم يميلوا جميعا لاستخدامه فقد رفضه الغزالي<sup>(٤)</sup> الذي يقول اما ميزان الرأي والقياس فحاشى الله ان اعتصم به فانه ميزان الشيطان<sup>(٥)</sup> وكان اشهر من استعمله من الأشعرية ابا الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني الذي وصفه بالقياس والحكم بالنظائر والامثال<sup>(٦)</sup> وهو يرى ان العلة المشتركة بين امرين تنهض اساسا للمقايسة بينهما حيث يقول ( من الادلة ان يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعل ما فيجب القضاء على ان من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في انه مستحق لها تلك العلة حكم مستحقها في الشاهد لانه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ماوجبها )<sup>(٧)</sup> .

## ب - السبر والتقسيم :

وهو منهج يقوم على الاختبار وهو المعنى اللغوي للسبر وتجزئة القضية المستدل عليها وهو معنى التقسيم ومعناه حصر الاوصاف في الأصل والغاء بعضها ليتعين الباقي للعلية<sup>(٨)</sup> .

(١) ظ : الجرجاني : شرح المواقف ١ : ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٢) ظ المصدر والصفحة انفسهما .

(٣) مقدمة الشامل في اصول الدين للجويني .

(٤) ظ الاقتصاد : ١٧ .

(٥) القسطاس المستقيم ص ١٦ .

(٦) ظ الاتصاف : ٢٠ .

(٧) التمهيد : ٣٨ .

(٨) ظ الجرجاني : التعريفات ١١٦ .

وقد اشار الباقلاني من متقدمي الأشعرية الى هذا الدليل بقوله في تحديد آلية الاستدلال به وبينها ( من الأدلة ان ينقسم الشيء في العقل على قسمين ، أو اقسام يستحيل ان تجتمع كلها في الصحة والفساد ، فيبطل الدليل احد القسمين ، فيفضي العقل على صحة ضده ، وكذلك ان افسد الدليل سائر الاقسام صحح العقل الباقي منها لامحالة ، نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القدم والحدوث فمتى قام الدليل على حدوثه بطل قدمه ، ولو قام على قدمه لافسد حدوثه .. )<sup>(١)</sup> ويصف الغزالي وهو من متأخري الأشعرية هذا المنهج بتفصيل وتوسع وان طابق رأي الباقلاني في المعيار الرئيس في تحديده اذ يحدد السبر والتقسيم بـ ( ان نحصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما فيلزم منه ثبوت الثاني )<sup>(٢)</sup> وتوسع الغزالي يتمثل في المصداق الذي يتمثل فيه استخدام هذا المنهج تطبيقيا وهو المثال نفسه الذي استفاده الباقلاني حيث يبني الغزالي الاستدلال على قضية حدوث العالم بالشكل الآتي : قولنا العالم اما حادث واما قديم .

ومحال ان يكون قديما فيلزم منه لامحالة ان يكون حادثا انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا<sup>(٣)</sup>

وهو علم مقصود استفدناه من علمين اخرين :

احدهما قولنا : العالم اما قديم أو حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم .

والاخر : قولنا : ومحال ان يكون قديما وهذا علم آخر .

واما اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث .. ومهما أقر الخصم باصليين يلزمه لامحالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى<sup>(٤)</sup> .

والغزالي يرد هذا المنهج في الاستدلال الى القياس اذ ينقل عن المناطقة انهم يسمونه ( الشرطي المنفصل ) ويبدو ان الغزالي متأثر

(١) التمهيد : ٣٨ .

(٢) الاقتصار : ١٢ .

(٣) المصدر نفسه ١٢ ، ١٣ .

(٤) المصدر نفسه ١٣ .

هنا بالاتجاه الذي ساد في عصره في رد مناهج الاصوليين وطرقهم في البحث الى المنطق اليوناني<sup>(١)</sup>.

ومن الالتفاتات اللطيفة ما يستفيدة السيوطي من ان لهذا المنهج اسما قرآنية حيث استخدمه القرآن الكريم في قوله تعالى { ثمانية ازواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل الذكركن حرم ام الانثيين ام ما اشتملت عليه ارحام الانثيين } (الانعام/٤٣) ويرى ان وجه الاستدلال ( ان الكفار لما حرموا ذكور الانعام تارة واناثها اخرى رد تعالى ذلك عليهم بطريق السبر والتقسيم فقال : ان الخلق لله تعالى خلق من كل زوج مما ذكر ذكراً وانثى فمع جاء تحريم ما ذكرتم ؟ أي ما علمته ... لا يخلو اما ان يكون بان اخذ ذلك عن الله تعالى ، والاخذ عن الله تعالى اما بوحى وارسال رسول أو سماع كلامه ومشاهدة تلقي ذلك عنه ، فهذه وجوه التحريم لاتخرج عن واحد منها والأول يلزم عليه ان يكون جميع الذكور حراما ، والثاني يلزم عليه ان تكون جميع الاناث حراما ، والثالث يلزم عليه ان يكون تحريم الصنفين معا ، فبطل ما فطوره من تحريم بعض في حالة وبعض في حالة لان العلة على ما ذكر تقتضي اطلاق التحريم ، والاخذ عن الله بلا واسطة باطل ولم يدعوه ، وبواسطة رسول كذلك لانه لم يأت اليهم رسول قبل النبي (ﷺ) واذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى وهو ان مقالوه افتراء على الله وضلال<sup>(٢)</sup>.

### ج - بطلان المدلول ببطلان الدليل :

وهذا الدليل يقوم على اساس اثبات استحالة دليل الخصم ونقضه وليس على اثبات المدعى ويصف الباقلاني وهو اول من وضع هذا الدليل - فيما يرى ابن خلدون<sup>(٣)</sup> ويعارضه بعض الباحثين<sup>(٤)</sup> - وقيمته

(١) ظ : د . محمد رمضان : الباقلاني واراؤه الكلامية ٢٩٩ .

(٢) الاتقان في علوم القرآن ٢ : ١٣٦ .

(٣) المقدمة ٤٦٥ .

(٤) د . محمد رمضان : الباقلاني واراؤه الكلامية ٣٠٠ .

على اساس تزيف ادلة الخصم لاثبات بطلان مدعاه ويصور الغزالي طبيعة الاستدلال هنا بانها تكون بان لايتعرض المستدل لثبوت دعواه وانما يدعي ( استحالة دعوى الخصم بان تبين انه مفض الى المحال ، ومايفضي الى المحال فهو محال لامحالة )<sup>(١)</sup> ويمثل له ب : قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لانهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان مالانهاية له قد انقضى أو فرغ منه ، ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لامحالة ان المفضي اليه محال وهو مذهب الخصم )<sup>(٢)</sup> والغزالي لا يضع لهذا المنهج اسما ويكتفي ببيان ما ذكر اختصارا .

وهذا الدليل مما اختلف فيه المتقنمون عن المتأخرين فيما ينقل ابن خلدون<sup>(٣)</sup> واشهر من رفض هذا الدليل ولم يأخذ بدلالته الفخر الرازي<sup>(٤)</sup> فقد وجهت اليه نقود واعتراضات عديدة كان من اهمها ما اعترض به الايجي في المواقف وهو ان بطلان دليل الخصم وتزيفه لايعني بطلان المدعى ( المحلول ) حيث يمكن ان يكون هناك دليل اخر لم يطلع الخصم عليه ( فحتى لو سلم ان هذا الشيء الذي يدعيه الخصم لدليل عليه في نفس الامر ، فلا يدل ذلك على عدمه ، بدليل ان الباري عز وجل لو لم يخلق العالم الذي يدل على وجوده لم يدل على عدمه قطعاً )<sup>(٥)</sup> .

## د- الاستدلال بالشبيه أو المثل :

وهذا الدليل مما يكثر استخدامه عند المتكلمين عموما لاسيما الأشعرية وهو يناظر قياس الشبه عند الاصوليين والفقهاء ويقوم هذا الدليل كما يرى الباقلاني على اساس ( ان يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه ، وباستحالة مثله وما كان بمعناه )<sup>(٦)</sup> ويمثل لذلك باستدلالنا على اثبات قدرة القديم سبحانه على

(١) الاقتصاد ١٣ .

(٢) الاقصر ١٣ .

(٣) ظ المقدمة / ٤٦٦ ، ٤٦٥ .

(٤) ظ : د احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٢٨٠ .

(٥) ظ المواقف ١ : ١٩٣ .

(٦) ظ التمهيد ٣٨ .

خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه واحياء ميت مثل الذي احياه وخلق الحياة فيه مرة اخرى بعد ان اماته ..<sup>(١)</sup> .

ويبنى الغزالي طريقة الاستدلال بما يقرب من رأي الباقلاني - بدون ان يسمى الدليل - بشكل يعتمد فيه على التمثيل والقياس بتحديد مقدمة للاستدلال وطريقة ذلك ان نرتب اصلين على وجه اخر مثل قولنا : كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو اصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب<sup>(٢)</sup> .

### المطلب الثاني : الدليل السمعي

للدليل السمعي في الجهد الكلامي الأشعري حضور طاغ وأهميته لاتعدها أهمية أي دليل آخر . وهذا الحضور الكبير لم يتخذ مستوى واحداً عند أقطاب الأشعرية كلها كما انه لم يكن متساوياً في المرات التي استخدمه فيها أي منهم<sup>(٣)</sup> مع اختلاف الموضوعات والبحوث والغرض من الاستدلال بهذا الدليل حيث نلاحظ في هذا الإطار ان هناك مجموعة مؤثرات في مستوى الاستدلال بالدليل السمعي يمكن اجمالها في :

١ - طبيعة الظرف الذي استدعى تصدي المتكلم الأشعري للاستدلال إذ ان منهج المتكلم لاثبات ما يريد يختلف عن منهجه حين يريد الدفاع عنه كما يختلف حين تكون الحاجة الى مجرد بيانه .

٢ - طبيعة الموضوع الذي استوجب الاستدلال عليه ومدى الحاجة الى الأدلة الأخرى المساندة ، فمع ان الدليل السمعي لا يغيب تقريباً عن أغلب استدلالات الأشاعرة الا ان حضوره يقل كلما تصاعد دور العقل واستجدت بحوث ذات طبيعة أقرب للفلسفة والمنطق<sup>(٤)</sup> .

---

(١) المصدر نفسه وانظر ايضاً د . محمد رمضان : الباقلاني ص ٣٠٢ .

(٢) الاقتصاد ١٣ .

(٣) يلاحظ في هذا الإطار ان الاستشهاد بالأدلة القرآنية يقل كلما تصاعد الاتجاه نحو البحوث العقلية والخوض في الجوانب والمصطلحات الفلسفية وهي الروح السائدة عند متأخري الأشاعرة كالجويني والرازي والإيجي ويبدو انهم ارادوا ان ينلوا بالنص عن المنزعات القسمة في علم الكلام ٢ : ٢٨٠ .

(٤) الملاحظة السابقة نفسها .

٣ - تصاعد الاتجاه نحو العقلنة عند اقطاب الأشعرية ففي الوقت الذي نجد الأشعري في الابانة نصيا يملكه الدليل حتى يأخذ بظاھرہ بدون أي تصرف ويتحكم به النص تماما نجده في اللمع اكثر تحررا كما ان من جاء بعده كانوا يتجهون بوضوح الى تفعيل الدليل العقلي وزيادة الاعتماد عليه في تعضيد الدليل السمعي حتى كانت مسحة البقلاني هي التتهيج ووضع الأسس وميل الجويني الى توسيع الاستدلال العقلي وبدأ الخوض في البحوث التي تقع في ضمن دائرة الفلسفة والمنطق وهو ما طبع اداء الرازي والايحي<sup>(١)</sup>.

٤ - مؤثرات الساحة الفكرية والضرورات الملجنة للتصدي للاستدلال فكان التصدي للاتجاهات الداخلية بمعنى المنتسبة الى المحيط الاسلامي كالمشبهة والحشوية والجهمية والمعتزلة والشيعية .. الى غير ذلك يستدعي امتلاك الدليل السمعي لزمام الاستدلال ، ولكن عندما تكون المواجهة مع المخالفين في الملة والعقيدة من اهل الكتاب أو الثنوية أو الملحدة .. وغيرهم فان ذلك يستلزم فاعلية دور العقل وادلته لانها اسلحة الخصم نفسها ولا بد من مجاراة فيها فضلا عن انه لا يعترف بحجية السمع في اطاره الاسلامي .

٥ - طبيعة الدليل السمعي القرآني تحديدا في خصائصه التعبيرية والبيانية واحتوائه المجمل والمتشابه والمبهم .. الى غير ذلك مما يقع الاستدلال به على ظاھرہ بدون تصرف في ضمن السكوت أو التفويض .. وهذا مالم يكن فاعلا عند العديد من متكلمي الأشعرية حيث كان اللجوء للتأويل ضرورة اساسية لابعاد التعارض بين العقل والشرع ، وكشف الدلالات الحقيقية للنص ، بما يتواءم مع اصل التنزيه للباري تعالى . وقد تفاوت اقطاب الأشعرية بين هذه المواقف المختلفة واثرا في طبع منهج أي منهم .

وعموما فقد مثل الدليل السمعي عندهم السلاح الاكبر وما من جزئية من العقيدة الا واستفادوا لها دليلا من النص القرآني أو السنة النبوية وجعلوه اصلا واساسا لاثباتها لاسيما إذا اخذنا بنظر الاعتبار موقعهم من التحسين والتقييح وقولهم انهما شرعيان ومن ثم اثبات ثمرات ذلك في مسائل العقيدة بالدليل السمعي مثل وجوب النظر وبعثة الانبياء .. وغير ذلك

---

(١) الملاحظة السابقة نفسها .

وهنا لا بد من الالتفات الى معرفة هذا الدليل وانواعه المندرجة تحته  
تاركين استقرار اثره ومواضع تفعيله والاستفادة منه في الاستدلال الى  
المبحث الخاص بالتطبيقات حيث يكون المحور هناك هو النص القرآني  
وكيفية استخدامه في الاستدلال على العقيدة .

والأشاعر لم يلتفتوا جميعا الى مسألة التقسيم والتعريف بإبعاد استفادتهم  
من هذا الدليل والتصدي لايراد التفاصيل المتعلقة به اذ ان التطبيق الفعلي  
اثناء ادلائهم بموقفهم في المسائل الكلامية المختلفة اغناهم عن الخوض في  
تفصيل ذلك لكن شذرات وإشارات ترد هنا وهناك عند بعضهم يمكن ان  
تساعد في تشكيل تصور اجمالي عن ذلك .

واكثر ما يكون هذا واضحا عند القاضي الباقلاني الذي يضع تحديدا  
لاقسام الدليل السمعي يمثل رأيه ورأي جمهور الأشعرية عموماً<sup>(١)</sup> حيث  
يمثل الدليل السمعي هنا بما يأتي<sup>(٢)</sup> :

١ - كتاب الله عز وجل .

٢ - سنة رسول (ﷺ) .

٣ - اجماع الامة .

٤ - ما استخراج من هذه النصوص وبنى عليها بطريق القياس  
والاجتهاد .

هذه الاقسام فضلاً عن حجج العقول هي الطريق التي يدرك بها  
الحق والباطل ، ولكي يكون توظيفها في الاستدلال مقبولا يورد الباقلاني  
ما يثبت حجيتها المرجعية المركزية الحاكمة على كل ماسواها من ادلة  
وهي النص القرآني فدليل حجية الكتاب نفسه انه تعالى قال (( أمرا  
باتباع كتابه والرجوع الى بيانه )) :

{ افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفاؤها } (سورة  
محمد/٢٤) وقال عز وجل { ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه  
اختلافا كثيرا } (النساء/٨٢) وقال تعالى { ان هذا القرآن يهدي  
لتي هي اقوم } (الاسراء/٩) .

(١) ظ : د. محمد رمضان : الباقلاني واراؤه الكلامية ٢٨٦ .

(٢) ظ : الباقلاني : الانصاف فيما يجب اعتقاده ١٩ ، ٢٠ .

وقال سبحانه { تبياناً لكل شيء } (النحل/٨٩) و { ما فرطنا في الكتاب من شيء } (الأنعام/٣٨) ودليل حجية سنة الرسول (ﷺ) انه ( قال عز وجل في الامر باتباع رسوله (ﷺ) : { ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/٧) .

وقال : { فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم } (النور/٦٣) . ويستدل على حجية الاجماع بانه سبحانه ( وصف عدالة امة نبيه (ﷺ) والامر باتباعها والتحذير من مخالفتها { وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا } (سورة البقرة/١٤٣) .

وقال : { كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر } (آل عمران/١١٠) .

وقال : { ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا } (النساء/١١٥) .  
واستدل على حجية القياس والاجتهاد انه تعالى ( قال في الامر بالقياس والحكم بالنظائر والامثال { فاعتبروا يا اولي الابصار } (الحشر/٢) .

وقال { ولو رددوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم } (النساء/٨٣) .

وقال النبي (ﷺ) لقاضيه معاذ بن جبل (رض) حين انفذه الى اليمن لاقامة الحدود واستيفاء الحقوق : ( بم تحكم ) ؟ قال : بكتاب الله عز وجل . قال فان لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله (ﷺ) . قال : فان لم تجد :

قال اجتهد رأيي واحكم . فقال (ﷺ) الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله (١) .

واذا كان الباقلاني قد بين مرجعية هذه الأدلة وحاكميتها وطريقتها في الوصول الى الحق وبيان اصول العقيدة فلا يعني ذلك عدم اشارته الآخرين اليها وانما ميزة الباقلاني انه شملها جميعا بالذكر وتناولها على سبيل البيان كاسس منهجية فضلا عن حضورها في تطبيقاته على فهم النصوص القرآنية اما الآخرون فانها اما ان ترد الاشارة الى بعضها على سبيل البيان والتصريح - وليست كلها (٢) - واما انها تفعل بشكل واضح اثناء التطبيقات فالأشعري مثلا وهو في مجال التقديم لكتابه الابانة يوحى بمرجعية الكتاب والسنة وكونهما الدليلين المركزيين في عقيدته اذ يقول ( .. وظهرت لنا به البينات جاءنا بكتاب عزيز لأياته الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد جمع فيه علم الأولين واكمل به الفرائض والدين . فهو صراط الله المستقيم وحبله المتين من تمسك به نجا ومن خالفه ضل وغوى وفي الجهل تردى ) (٣) وكلامه واضح في اثبات دليليته ومرجعيته وان الحق في اتباعه والرجوع اليه ثم يسند ذلك بآثبات مرجعية السنة المشرفة استنادا الى الكتاب العزيز فيقول ( وحث الله في كتابه على التمسك بسنة رسوله (ﷺ) فقال عز وجل { وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/٧) وقال عز وجل { فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم } (النور/٦٣) وقال { ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمهم الذين

(١) طسفن ابني داود ٤ : ١٨ ، ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين ١ : ٢٤٣ .

(٢) الا ان البغدادي في اصول الدين يصرح بان العلوم الشرعية تحديدا تؤخذ من اربعة اصول هي :

الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهي اشارة ليست صريحة لهذه الاصول على انها اصول للاستدلال تحديدا لذا استقناها البحث من الذكر في المتن .

اصول الدين ٢ : ٢٥ ، وينظر في علم الكلام ١٢٣ .

(٣) الابانة : ٥ .

**يستتبطونه منهم** { (النساء/٨٣) وهكذا نجد اثر هذا الاستدلال المباشر عند من جاء بعده خصوصا الباقلاني الذي استند الى هذه الادلة نفسها كما مر بنا . واذا كان هذا النص يؤكد الدليل للقران والسنة بصورة غير صريحة فانه في مقالات الاسلاميين وهو يعرض لعقيدة اهل السنة يؤكد هذا الدليل عندهم كما يشير الى مرجعية اخرى منعكسة عن السنة الشريفة تتمثل في موقف الصحابة (رض) والتابعين ممن نقل عنه (ؑ) اذ يقول ( .. ويؤمنون بان الله سبحانه يخرج قوما من الموحدين من النار ، على ما جاءت به الروايات عن رسول الله (ﷺ) وينكرون الجدل في الدين والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه اهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل ، حتى ينتهي ذلك الى رسول الله (ﷺ) .. (١) ويؤكد ذلك في موضع اخر فيقول ( ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه لصحبة نبيه (ﷺ) وياخذون بفضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ) (٢) .

ثم يقول ( ويصدقون بالاحاديث التي جاءت عن رسول الله (ﷺ) ... وياخذون بالكتاب والسنة كما قال عز وجل { فان تنازعتم في شئء فردوه الى الله والرسول } (النساء/٥٩) ويرون اتباع من سلف من ائمة الدين .. ثم يؤكد انه على هذا الرأي في مرجعية هذه الادلة حيث يتبناها جميعا كما يتبنى مايبني على اساسها من اراء في العقيدة بقوله : ( وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب ) (٣) وهذا ماسنجد صداه ايضا عند باقي متكلمي الأشعرية فللغزالي اشارة الى كيفية تحصيل الاقرار بالادلة العقلية التي سبق بيان اشارته اليها حيث يجعل لذلك

(١) مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ٣٢٣ .

(٣) مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢٥ .

مدارك ستة احدها السمعية ومثالها ( ان ندعي مثلا ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى .. فاما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع )<sup>(١)</sup> ثم يشير الى اثبات الأصل الذي يستند اليه الاستدلال على كونها بمشيئة الله وهو ( اجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار )<sup>(٢)</sup> ونلاحظ اشارة صريحة اخرى الى الادلة السمعية عند مهدي الموحدين محمد ابن تومرت الذي يقسم طرائق العلم على ثلاثة حس وعقل وسمع ثم ينقسم السمع على ثلاثة اقسام<sup>(٣)</sup> :

( الكتاب والسنة والاجماع ) ويبدو انه استبعد القياس عنها لانه يرى انه مفض الى الظن المعارض للعلم اليقيني وكذلك التقليد فهو يرى ان لاسبيل للعلم بوسائل ظنية<sup>(٤)</sup> وهذه اشارة يفهم منها انه يرى يقينية الدليل السمعي وهي قضية تبناها اغلب اقطاب الأشعرية ويبحثونها في نطاق التأهيل لاستدلالاتهم بها وتأكيد نهوضها بمسؤولية الاثبات للمذهب أو الرد للمخالفين ولكن هناك اشارة الى ان الأشاعرة يذهبون الى ان الدلائل النقلية تفيد الظن وليس القطع بنقلها شيخ زادة<sup>(٥)</sup> مستندا الى شرح المواقف للشريف الجرجاني كما ينقل انهم يستدلون على ذلك بان الدلائل النقلية ( مبنية على اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية )<sup>(٦)</sup> والذي تحصل من متابعة اقطاب الأشعرية مخالف لهذا النقل لشيخ زادة الذي يبدو عليه هواه الماتريدي واضحا عند عرضه للخلافات بين الماتريدية والأشعرية حيث نرى ان متكلمي الأشعرية يؤكدون اثبات يقينية الدليل السمعي كمنطلق اساس تنبني عليه عملية الاستدلال غاية الامر انهم لاسيما الايجي صاحب

(١) الاقتصاد ١٧ .

(٢) الاقتصاد ١٧ .

(٣) ظ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٢٢٦ .

(٤) ظ المصدر والصفحة نفسها .

(٥) ظ : نظم الفوائد وجمع الفوائد : ٤٢ .

(٦) المصدر نفسه ٤٣ .

المواقف الذي نقل عنه النص على هذه الظنيات التي يبنى عليها الدليل النقلي يقولون انه لا يمكن تقديم الدليل النقلي على العقلي لما في ذلك من ابطال للاصل بالفرع وانما تفيد الادلة النقلية اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة<sup>(١)</sup> وهذه الظنية الموقفة المقيدة بهذا الحد للدلالة السمعية يؤيدها المتأخرون<sup>(٢)</sup> - وهم من نقل عنهم شيخ زادة كالرازي والبيضاوي فضلا عن الايجي - اما المتقدمون فانهم يقولون بيقينية تلك الادلة وينون استدلالهم عليها كالباقلائي<sup>(٣)</sup> وامام الحرمين الجويني الذي رفض قصر اليقينية على النظر ( الدليل العقلي ) ولزوم كل علم يقيني عنه ( ليجعل للسمعيات من اليقين ما ليس للعقليات ، فللدالة السمعية دلالتها على العلم اليقيني )<sup>(٤)</sup>.

وهذه القضية يفيد منها احمد محمود صبحي قضية مهمة يراها سمة من سمات مذهب الأشاعرة اذ يلاحظ ( ان الأشعرية تهدف الى ان تثبت في القلوب اعتقادا لا في العقول رأيا أو اقناعا ومن ثم تجعل السمعيات اكثر يقينا من العقليات )<sup>(٥)</sup>.

### المطلب الثالث : الدليل اللغوي

يحتل هذا الدليل مساحة اقل من سابقه في استدلالات الأشاعرة وتقل اشاراتهم اليه في مقام الاستدلال لكنه واضح الحضور في تطبيقاتهم لمنهجهم في فهم النصوص القرآنية إذ يلاحظ ان حاكمية قوانين اللغة واستعمالات العربية وشواهد الخزين الادبي والبلاغي تحضر بوضوح في فهم الأشاعرة للنصوص وتوجيهها بما يوافق اصول مذهبهم وهذا ماسنلاحظه جليا في فهمهم الايات الموحية بالصفات الخيرية كالاستواء وازافة الاعضاء والجوارح ومسألة الرؤية وخلق القرآن .

وتقوم دلالة الدليل اللغوي ( من جهة المواطاة والمواضعة على معاني الكلام ودلالات الاسماء والصفات وسائر الالفاظ وقد لحق بهذا الباب دلالات

(١) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٣٦٤ .

(٢) ظ : د محمد رمضان : الباقلائي ٣٠٣ ومصادره .

(٣) ظ : التمهيد ٤٠ وما بعدها ، محمد رمضان : الباقلائي ٣٠٣ .

(٤) احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٥٢ .

(٥) المصدر نفسه هامش الصفحة نفسها .

الكتابات والرموز والاشارات والعقود الدالة على مقادير الاعداد وكل ما لا يدل الا بالمواطأة والاتفاق<sup>(١)</sup> .

وهذه الامور ظنية الدلالة في نفسها<sup>(٢)</sup> ولذلك فان ما ينبنى عليها يبقى ظنياً ايضاً ما لم تعاضده الأدلة العقلية والنقلية وان كانت هذه الأخيرة تنبني ايضاً على الأدلة اللغوية من لغة وصرف ونحو وعدم اشتراك ومجاز وإضمار ونقل وتخصيص وتقديم وتأخير .. الى غير ذلك ومن ثم تكون هي نفسها ظنية ما لم تقترن بقرائن مشاهدة أو متواترة<sup>(٣)</sup> كما أسلفنا .

---

(١) البقلائي : الانصاف ١٥ ، وينظر التمهيد ٣٩ .

(٢) طه شيخ زادة : نظم الفرائد ٤٢ .

(٣) طه : في علم الكلام ٢ : ٣٦٤ .

## الفصل الثاني

### موقف الأشعرية من المحكم والمتشابه

توطئة :

يكون النص القرآني في حالتين هما الأحكام والتشابه كما يعبر عن نفسه في قوله تعالى { ... منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات } (آل عمران/٧) .

وبما أن المحكم يحتوي النص والظاهر ، والنص لا خلاف فيه ولا نقاش في قطعته ودلالته إذ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً من الدلالة ، فيبقى الظاهر الذي يكون أحد المعنيين المحتملين له راجحاً والآخر مرجوحاً ، وهو ما يقع فيه الاختلاف في البناء عليه واستنباط العقيدة على أساسه ، فلا بد هنا من استقراء موقف الأشاعرة من الظاهر تفصيلياً ، لاسيما وقد بينا أن موقفهم الإجمالي بين الموقفين المتضادين منه هو التوسط بين الجاسدين على الظاهر من أهل الحديث والحشوية والمتطرفين في تأويله وهم المعتزلة .

والاختلاف الأكثر وضوحاً يتجلى في المتشابه من الآيات وهو ما يكاد يشمل العدد الأكبر من آيات العقيدة في القرآن الكريم وخاصة تلك الآيات التي تعلقت بالصفات الخيرية وبسببها وقع الخلاف بين المتكلمين بين جامد على الظاهر ومفوض ومؤول لذا سيميل البحث هنا إلى تناول ثلاث قضايا رئيسة ليخرج بتصور عن ركيزة أساسية في منهج الأشعرية هذه القضايا هي :

١ - موقفهم من ظاهر النص ( كقسم من المحكم ) .

٢ - موقفهم من المحكم والمتشابه عموماً .

٣ - موقفهم من التأويل .

## المبحث الأول

### موقف الأشعرية من ظاهر القرآن

يمثل الموقف من ظاهر الآيات حداً فارقاً لتعيين أصول المذهب الكلامي وأسس منهجيته في فهم النص ، وقد لاحظنا في الفصل الأول من هذا البحث كيف اختلفت المذاهب الكلامية الإسلامية حيال الظاهر الى عديد اتجاهات .

وما يهمنا هنا موقف الأشعرية من ظاهر النص وكيف يوظف في استنباط العقيدة وأول ما يطالعنا هنا الإمام الأشعري مؤسس المذهب وهو يبني ركيزة التعامل مع الظاهر ويقنن للضوابط التي تحكم ذلك ، فهو يجعل لظاهر النص حاكمية ودلالة ملزمة في اجرائه ما لم تكن هناك حجة تصرف هذا الالتزام وتدفع الى صرف الظاهر عن حقيقته ( فالقرآن على ظاهره الا ان تقوم حجة بان يكون على خلاف الظاهر )<sup>(١)</sup> وهو يقول لمن اعترض على سبب انكار ان يكون قوله تعالى : { مما عملت أيدينا } (يس ٧١)

وقوله تعالى : { لما خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) على المجاز :

( حكم كلام الله عز وجل ان يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشيء عن ظاهره الى المجاز الا لحجة الا ترون انه اذا كان ظاهر الكلام العموم فاذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس هو على حقيقة الظاهر ، وليس يجوز ان يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة ، فكذا قول الله عز وجل { لما خلقت بيدي } على ظاهره وحقيقته من اثبات اليمين ولا يجوز ان يعدل به عن ظاهر اليمين الى ما ادعاه خصومنا الا بحجة<sup>(٢)</sup> وفي هذا الموقف يتبين بوضوح متابعة الأشعري لمذهب السلف في ( مهاجمة التأويل ما لم تكن هناك ضرورة ، ويرى الايمان بالنص ولكن بلا كيف ولا تشبيه )<sup>(٣)</sup> ولذا ذهب الى الاخذ بظواهر النص التي تنسب لله تعالى الاعضاء والجوارح

---

(١) الآية : ٣٩ .

(٢) الآية : ٣٩ .

(٣) جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٢٧٢ .

وباقى الصفات الخبرية ولكن بلا كيف لكي لا يتقاطع مع مبدأ التنزيه عن التشبيه<sup>(١)</sup> الذي حكم به مذهبه وقد بلغ من تشدده في متابعة الظاهر الى ان قال ان له تعالى يدين بالتنبيه متابعة لظاهر النص في تنزيههما قوله تعالى : { بيدي } (سورة ص/٧٥) و { بل يدها مبسوطتان } (المائدة/٦٤) وللتخلص من الوقوع في التجسيم والكيفية قال ان كلتا يديه يمينا تماشيا مع الظاهر في الآية قوله تعالى { بيمينه } (الزمر/٦٧) ويقوم موقف الغزالي على اساس ينطلق من موقف الأشعري تقريبا ، لكنه يعطي بعض المجال للتصرف مع النص حيث يكون للتأويل ضرورة وان بقي ظنيا والا فالتوقف في الظاهر عنده اسلم فهو ( لاينكر التعويل على التأويل في موضعه والاخذ بظاهر النص في محله دون افراط ولا تفريط )<sup>(٢)</sup> وسنجدّه يضع ضوابط للتأويل بما يترك لظاهر النص حاكمية ما دامت دلالاته لاتخالف حجة تلزم صرفه الى التأويل وهو ما سنبحثه في مطلب قادم .

وكن الفخر الرازي أكثر الأشاعرة التفتا الى ضرورة تحديد المعايير ورسم الرؤية المنهجية للتعامل مع الظاهر في كلام يشير فيه الى طبيعة العلاقة بين النص والعقل ولمن الارجحية ، اذ نجده يميل عن الخط العام للأشاعرة في ترجيح النقل على العقل اذا تعارضا ويبدو ان ذلك انعكاسا للجانب الفلسفي واثرا فلسفيا في فكره كما يرى احمد محمود صبحي<sup>(٣)</sup> اذ يرجح العقل عند التعارض لانه لا بد من العقل لاثبات صدق النقل اذ نجده في ( المحصل ) يرى : انه اذا عارضت الظواهر النقلية براهين العقل ، او قامت الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا ادلة النقل يشعر بظاهرها بخلاف ذلك فانه باطل ان تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ، لانه لا يمكننا ان نعرف صحة الظواهر العقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول واذا لم تثبت هذه الأصول خرجت

(١) ظ الابنة : ٩ .

(٢) ظ جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٣١ : ٤ .

(٣) ظ في علم الكلام ٢ : ٢٨٧ .

الدلائل النقلية عن كونها مفيدة<sup>(١)</sup> ولكن الرازي في اساس التدريس يضع تحديدا يستحضر فيه الاحتمالات المتصورة للتصرف عند تعارض الظواهر القرآنية مع البراهين العقلية بما يبعد استنتاج احمد محمود صبحي بميله عن خط الأشعرية بل هو في الحقيقة متفق معهم تماما إن لم يكن اقربهم الى مذهب اهل السنة في بعض جوانب كلامه كما يتوضح وذلك من قراءة نصه اذ يقسم الاحتمالات عند التعارض على<sup>(٢)</sup> :

١ - اما ان يصدق بمقتضى الاثنين العقل والنقل وهذا محال لانه يلزم عنه صدق النقيضين .

٢ - واما ان يطل كلامهما وهذا محال ايضا لانه يلزم عنه تكذيب النقيضين .

٣ - ان يصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل لانه لا يمكننا ان نعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (ﷺ) . ولو جوزنا القدر في الدلائل العقلية صار العقل منها غير مقبول . اذ ان القدر في العقل لتصحيح النقل يفضي الى القدر في العقل والنقل معا وانه باطل .

الى هذا الحد من الكلام المطابق لما في نص ( المحصل ) فكلام الرازي متفق تماما مع رأي الأشعرية الآخرين في جعل العقل اصلا لاثبات النقل ابتداء كما اسلفنا في المبحث السابق ولا ميل في هذا ، وحتى ان كان هناك بعض الحق في استنتاج د. احمد محمود صبحي فان باقي كلام الرازي يوجي بخلافه اذ يترك للقضية مجالا واسعا يدخل منه التأويل والتفويض وهو ما يربطه بالمنهج الأشعري بل ومنهج اهل السنة حيث يقول :

( ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق الا ان يقطع بمقتضى الدلائل العقلية ، بان هذه الدلائل النقلية اما ان يقال انها غير صحيحة ، او يقال انها صحيحة ، الا ان المراد منها غير ظواهرها . ثم ان جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ولم يجز التأويل فوضنا العلم بها الى الله تعالى )<sup>(٣)</sup> . فانت ترى انه يحفظ للنص ارجحية من خلال ايجابه على العقل ان يصرف دلالة الظاهر المخالف لأدلته الى التشكيك في

---

(١) ظ : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ٣٢ ، المطبعة الحسينية القاهرة ١٣٢٣ هـ . وينظر المصدر السابق ٢٨٦ .

(٢) اساس التدريس ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٣) اساس التدريس : ١٧٢ .

صحته بمعنى صحة نقله او فهمه واستنتاجه من المتصدي او انه صحيح ولكن المراد منه غير الظاهر .

ومما يمكن استفادة موقف باقي الأشعرية من الظاهر القرآني من خلاله ، مناقشة مسألة يقينية وقطعية الادلة النقلية اذ ذهبوا الى انها يقينية مالم تعارض البراهين العقلية <sup>(١)</sup> فاما بذاتها فانها تحتمل الاشتراك والمجاز والاجمال ... وغير ذلك فتكون ظنية من هذا الباب ولا شك في ان الظاهر مما يخضع لهذا الحد المعياري . ولكن بعضهم كما تبين فيما سبق <sup>(٢)</sup> ذهب الى يقينية الادلة النقلية بدرجة اليقينة في العقلية .

## المبحث الثاني

### المحكم والمتشابه

تمثل هذه القضية ركنا اساسيا في بناء النص القرآني ولابد للمتصدي لفهم النص ان يوليها النصيب الاكبر من الاهتمام كما انه لابد لتشكيل تصور عن منهج فهم النص عند أي مذهب كلامي او متكلم من استقراء موقفه منها ، فهي من المسائل التي يمثل الموقف منها الحد الفاصل بين مذهب وآخر ومتكلم وآخر .

ولما كانت مسائل العقيدة اكثر ما تكون واردة في الآيات المتشابهة فلا بد من معالجة للنصوص بطريقة يفلت المتصدي لفهم النص فيها من مغبة الوقوع في تقاطعات مع اصول العقيدة ، كالتشبيه او التجسيم او نسبة الظلم والمعاصي الى الباري تعالى او نسبة الكبائر والذنوب الى الانبياء (ﷺ) ... الى غير ذلك .

وعند ملاحظة الجهد الكلامي للأشعرية لاستقراء موقفهم من المحكم والمتشابه نجد انهم يسلكون في ذلك مسلكين :

---

(١) ينظر موضوع الدليل السمعي في ضمن المبحث الأول من هذا الفصل .

(٢) ايضاً .

١ - **المسلك المنهجي :** وهو يقوم على تناول هذه القضية بالتفصيل لدلالاتها وبيان تعريفهما واقسامهما والحكمة منهما ثم تبعا لذلك بيان الموقف من المتشابه ان كان علمه مقتصر على تعالى ام ان الراسخين في العلم يمكنهم علم تأويله ، وذلك في تفسيرهم للآية الكريمة من سورة آل عمران { هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وآخر متشابهات ... وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ... } (آل عمران/٧) .

وهذا المسلك لم اجد في حدود تتبعي من سلكه بتفصيل واسهاب غير الفخر الرازي وتناول الغزالي باختصار واجمال بعض جوانبه خاصة المتعلقة بالتأويل .

٢ - **المسلك التطبيقي :** وهنا نلاحظ ان ما من متكلم اشعري الا له دور في تناول المتشابه من الآيات وتحديد موقفه من المسائل الواردة فيها وتوظيف تلك الآيات في عملية الاستدلال وان تفاوتت مواقفهم منها توقفا او تفويضا او تأويلا كما سيتبين .

ان هذين المسلكين يقتضيان ان يتابعهما البحث لاستخلاص تصور اجمالي عن موقف الأشعرية من المسألة . ولهذا فسيتناول هذا المطلب المسلك الأول ويتصدى المطلب الثاني للمسلك التطبيقي .

علما بان المسلك الأول وان كان رأي الفخر الرازي يطغى عليه ، فانه في الحقيقة انما يمثل رأي الأشعرية عموما في اغلب تفاصيله .

### **المسلك المنهجي :**

وهو ما يمثل هذا الفخر الرازي كما اسلفنا وله في ذلك بحث طويل ينتظم من مجموعة مسائل تخص المحكم والمتشابه يتناولها البحث بالتفصيل لما فيها من تقرير لمذهبه وموقف الأشعرية عموما ، وهذه المسائل هي :

## أولا - هل يجوز ان يكون في كتاب الله تعالى ما لاسبيل الى علمه ؟

تمثل هذه القضية مدخلا يلج من خلاله الفخر الرازي الى البحث عن المحكم والمتشابه وينقل فيها رأيين متضادين <sup>(١)</sup> .

**الأول :** رأي كثير من الفقهاء والمحدثين والصوفية ، وهم يجوزون ذلك .

**الثاني :** رأي المتكلمين وهم ينكرون ذلك ويستدلون بالآيات والاخبار والادلة العقلية على انه لايقع في كتابه تعالى ما لا يمكن علمه . وهو يورد تلك الادلة ، وسيختار البحث الادلة القرآنية منها تحديداً ، واهمها <sup>(٢)</sup> :

١ - قوله تعالى { افلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفاها } (سورة محمد/٢٤) . فيرون في الآية امرا للناس بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف بأمرنا بالتدبر فيه ! .

ب - قوله تعالى { افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/٨٢) فكيف يامرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض في الاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق .

ج - قوله تعالى { وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين } (الشعراء/١٩٢-١٩٥) ولو لم يكن مفهوما ، فكيف يمكن ان يكون الرسول مننرا به وايضا قوله تعالى { بلسان عربي مبين } يدل على انه نازل بلغة العرب ، واذا كان كذلك وجب ان يكون معلوما .

د - قوله تعالى { لعلمه الذين يستنبطونه منهم } (النساء/٨٣) والاستنباط لايمكن الا بعد الاحاطة بمعناه .

(١) ط : اسام التقدیس ١٧٣ .

(٢) ط : المصدر نفسه ١٧٣ ، ١٧٥ .

هـ - قوله تعالى { هذا بلاغ للناس ولينذروا به } (ابراهيم/٥٢)  
فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به وهو غير معلوم ؟ وقال في آخر  
الآية : { وليذكر أولوا الالباب } وانما يكون كذلك لو كان معلوما .

كما يورد للمخالفين القائلين بجواز ان يكون ذلك في القرآن بعض الأدلة  
اهمها الدليل القرآني الوحيد القائم على آية المتشابه في قوله تعالى في صفة  
المتشابهات { وما يعلم تأويله الا الله } (آل عمران/٧) حيث ينقل الرازي  
عن هؤلاء انهم يقولون بالوقف وانه لازم ثم يضيف بما يصور موقفه هو  
من الآية ( الوقف هنا لازم وسيأتي دليله ان شاء الله )<sup>(١)</sup> .

### ثانيا - وصف القرآن بالاحكام والتشابه .

يلتفت الرازي كحال من سبق ان بحثوا في ذلك الى ان القرآن الكريم دل  
على انه كله محكم وكله متشابه .

كما دل على انه بعضه محكم وبعضه متشابه فلذلك اربعة مقامات  
في القرآن :

أ - ما يدل على انه كله محكم بقوله تعالى : { الر كتاب احكمت  
آياته } (هود/١) و { الر تلك آيات الكتاب الحكيم } (يونس/١) .

ومعنى المحكم هنا ( كونه حقا في الفاظه ، وكونه حقا في معانيه وكل  
كلام سوى القرآن فالقرآن افضل منه في لفظه ومعناه ، وان احدا من الخلق  
لا يقدر على الاتيان بكلام يساوي القرآن في لفظه ومعناه ، والعرب تقول  
في البناء الوثيق والعهد الوثيق الذي لا يمكن نقضه : انه محكم فهذا معنى  
وصف كل القرآن انه محكم)<sup>(٢)</sup> .

ب - ما يدل على انه بكلية متشابه فهو قوله تعالى { كتابا متشابها }  
(الزمر/٢٣) والمعنى انه يشبه بعضه بعضه الاخر في الحسن والفصاحة  
ويصدق بعضه بعضه الاخر واليه الاشارة بقوله تعالى { ولو كان من

(١) اساس التقديس ١٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ١٧٨ .

عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/ ٨٢) أي : لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الجزالة والفصاحة<sup>(١)</sup> .  
ج ، د - ما يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه وهو قوله تعالى  
{ منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات }<sup>(٢)</sup> (آل عمران/ ٧) .

### ثالثاً - تحديد المفهومين :

يورد الفخر الرازي للمفهومين تعريفات من اللغة ويشير الى تعددها عند اهل الاصطلاح واشتمال كتب سابقيه عليها<sup>(٣)</sup> . اما موقفه هو في تحديدها فيتعرض له بتفصيل يتناول فيه اللفظ ودلالته المحتملة واختلاف درجة القطعية والاحتمال فيه بما يؤثر في تحديد كونه محكما او متشابها او واقعا في ضمن احد الانواع المندرجة تحتها ، بما يفيد في تحديد المفهومين فاللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى له عدة حالات :<sup>(٤)</sup>

- ١ - ان يكون موضوعا لذلك المعنى ولا يحتمل غيره فهو النص .
- ٢ - ان يكون محتملا لغير المعنى الذي وضع له فله هنا حالتان :

**الأولى :** ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الآخر فيكون ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهراً وبالنسبة للمرجوح مؤولاً .

**الثانية :** ان يكون احتماله لهما على السواء فهنا :

يكون اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على المعنيين محتملا ويخرج هذا التقسيم بأن اللفظ له اربع حالات<sup>(٥)</sup> : النص والظاهر والمجمل والمؤول ، والنص والظاهر منها يشتركان في حصول الترجيح لكن ميزة النص انه ترجيح

(١) المصدر والصفحة انفسهما .

(٢) المصدر والصفحة انفسهما .

(٣) اساس التقديس ١٧٩ .

(٤) المصدر نفسه ١٧٩ ، ١٨٠ .

(٥) المصدر نفسه ١٨٠ .

مانع من النقيض وليس الظاهر بمانع النقيض وهذا القدر من الدلالة للفظ في هذين النوعين هو المحكم اللفظ .

اما النوعان الاخران : المجمل والمؤول فهما يشتركان في ان دلالة اللفظ غير راجحة الا ان المجمل لا رجحان فيه بالنسبة لكل من الطرفين اما المؤول ففيه رجحان بالنسبة الى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة اليه وهذا هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل فيه . واذا كان اللفظ الى المفهومين على السواء فهنا كما يقول الرازي يتوقف الذهن ، مثل القرء في دلالاته على معنيين هما : الحيض والطمهر . لكن الصعب المشكل كما يرى ان يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في احد المفهومين ومرجوحا في الاخر ثم ان الراجح يكون باطلا والمرجوح حقا<sup>(١)</sup> ومثال ذلك عنده قوله تعالى { واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا

مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول } (الاسراء/١٦) فظاهر هذا الكلام يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى { ان الله لا يأمر بالفحشاء } (الاعراف/٢٨) ردا على الكفار فيما حكى عنهم { واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها } (الاعراف/٢٨) وكذلك قوله تعالى { نسوا الله فَنَسِيهِمْ } (التوبة/٦٧) وظاهر النسيان ما كان عند العلم ومرجوحه الترك فانساهم انفسهم .

ومحكم ذلك قوله تعالى { وما كان ربك نسيا } (مريم/٦٤) وقوله تعالى { لا يضل ربي ولا ينسى } (طه/٥٢) وفي هذا الكلام نلاحظ امرين مهمين :

الأول : اشارة الرازي الى الصعوبة والاشكال في كون اللفظ راجحا في احد المفهومين ومرجوحا في الاخر كانه يشير الى النسبية في تحديد المحكم من من الآيات عن المتشابه منها إذ ان اهل المذاهب والاراء التزموا مبدأ اردوا به ابعاد الكثير من التقاطعات مع الأصول القرآنية

---

(١) اساس التقديس ١٨٠ .

للمسائل التي بحثوها فلجأوا الى عدّ كل ما وافق آراءهم محكما وكل ما خالفها متشابها .

الثاني : ان الرازي يمثل لهذه الحالة في اللفظ بمثالين يستنتج منهما اتباعه لمبدأ رد المتشابه للمحكم وهذا ما يشير اليه عند بحثه في معايير الاحكام والتشابه لوضع الضوابط المنهجية .

### رابعاً - معايير الاحكام والتشابه .

يرى الرازي في تخاصم اصحاب المذاهب وادعاء اصحاب كل مذهب ( ان الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة ) ضرورة ملجئة الى تحديد قانون ومعيّار يرجع اليه في هذا الباب ويتعلّق هذا المعيار بالظهور في النص فهذا الظهور - كما سلف في البحث له حاكمية وثبات لا يجوز دفعهما الا بدليل يقول ( اذا كان لفظ الآية او الخبر ظاهر في معنى فانما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل منفصل ، والا لخرج الكلام عن ان يكون مفيداً ، ولخرج القرآن عن ان يكون حجة <sup>(١)</sup> والدليل الذي لأجله يترك الظاهر من اللفظ اما لفظي او عقلي .

**اما الأول :** فهذا انما يكون اذا حصل تعارض بين الدليلين وفي هذه الحالة فليس احدهما اولى من الاخر في حالتي الاخذ والترك ، الا ان يعترض معترض فيقول ان احدهما قاطع في دلالته والاخر ظاهراً فهنا يرجح القاطع على الظاهر او يقال كل واحد منهما وان كان ظاهراً لكن احدهما اقوى والأول باطل لوجود مبدأ قانوني آخر يتمثل في ان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لانها متوقفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف ، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعدم المعارض العقلي والنقلي ، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنوناً فيثبت هنا رأيه بأن الادلة اللفظية لا يمكن ان تكون قطعية .

**واما الثاني :** فهو ان يقال احد الظاهرين اقوى من الآخر الا ان احدهما اقوى ، فعلى هذا التقدير يصير ترك احد الظاهرين لتقرير الثاني مقامة ظنية ولا يجوز التعويل على الظنون في المسائل العقلية القطعية

---

(١) اسس التقديس ١٨١ .

وبذلك يثبت الرازي قانونه بعدم صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح الا بقيام دليل قاطع على ان ظاهره محال ممتنع وعند حصول هذا فان على المكلف ان يقطع هنا بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما اشعر به الظاهر .

وعند هذا المفترق ينقسم المتكلمون على موقفين سنجدهما يتجلبان بوضوح في اتجاهات متكلمي المذاهب عموما فضلا عن الأشعرية منهم هذان الموقفان هما :

أ - التأويل : فان من جوز التأويل يعدل اليه عن الظاهر .

ب - التفويض : فمن لم يجوز التأويل يفوض علمه الى الله تعالى .

### خامسا - الموقف من امكان علم المتشابه او عدمه

لا يعرض الرازي لموقف الأشاعرة من علم المحكم والمتشابه بصورة مباشرة وانما يقدم تفصيلا لمذهب السلف من ذلك واعتراض المتكلمين بتمثيلهم الموقف المخالف ومحور الخلاف يقع في فهم الآية الكريمة قوله تعالى { منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات } الى

قوله ( وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ) { (آل عمران/٧) ويتلخص موقف السلف من الآيات المتشابهة كما يعرضه انهم يذهبون الى وضع مبدأ بأن هذه المتشابهات ( يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها . ويقوم هذا المبحث على فهمهم الآية الكريمة بقولهم بالتمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى { وما يعلم

تأويله الا الله } { (آل عمران/٧) فيكون ما بعدها استئنافا للكلام .

وكان موقف المتكلمين انه يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات فكان موقفهم قراءة الآية بعطف { الراسخين } على الله تعالى في علمه تأويل المتشابه وحجتهم في ذلك ان القرآن يجب ان يكون مفهوما ولا سبيل اليه في ( روايات كذا ) المتشابهة الا بنكر التلويحات فكان المصير اليه واجبا .

ويبدو ان موقف السلف يجد بعض التأييد غير الظاهر عند الرازي الا انه يصطلم بوجود المتشابهات التي لابد من تأويلها لذا نجده يلتفت الى نادرة البيان القرآني في انه تعالى ( لم يذكر لفظ المتشابهات الا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل )<sup>(١)</sup> ويمثل لذلك بعدة امثلة منها :<sup>(٢)</sup>

١ - انه تعالى قال { الله نور السموات والارض } (النور/٣٥)

ثم قال بعده { مثل نوره } فنسبة الى نفسه ، ولو كان تعالى النور نفسه لما نسبته الى نفسه ، لان نسبة الشيء الى نفسه ممتنعة .

٢ - ولما قال تعالى { الرحمن على العرش استوى }

(طه/٥) ذكر قبله { تنزيلا ممن خلق الارض والسموات

العلی } (طه/٤١) وبعده قوله { له ما في السموات وما في

الارض وما بينهما وما تحت الثرى } (طه/٦) فهاتان الآيتان

تدلان على ان كل ما كان مختصا بجهة الفوقية مخلوق محدث ، وينتهي الرازي الى موقف من المتشابهات يعرضه باقتضاب واختصار شديدين اذ يقول ( فثبت بما ذكرنا ان الطريق في هذه المتشابهات التأويل في تلك الالفاظ تأديها في حق واجب الوجود )<sup>(٣)</sup> هذا الاقتضاب والاختصار في عرض مذهبه انما هو حاصل في الجانب المنهجي فيما يخص التأويل كاختيار ، اما في الجانب التطبيقي فقد لجأ الرازي الى التأويل كحال باقي الأشعرية لانه ضرورة لا مناص من سلوكها كما سيبين فيما بعد على الرغم من انه في اوقات متأخرة ربما مال الى التفويض ايضا متابعه منه لاهل السنة .

(١) اساس التقديس ١٨٨ ، ١٨٩ .

(٢) المصدر نفسه ١٨٨ ، ١٨٩ .

(٣) المصدر نفسه ١٨٩ .

## المبحث الثالث

### التأويل عند الأشعرية

#### توطئة

يوجد التأويل بوصفه اختياراً في مواجهة التعارض بين ظاهر النص وادلة العقل ملمحا مهما من ملامح العلاقة بين العقل والنقل ، وضرورة تفرضاها طبيعة النص المحمل بالفاق تعبيرية بيانية توظف فنون البلاغة من مجاز واستعارات وتشبيهات ، كما تفرضاها خصيصة مهمة وقانون معياري فرضه هو بنفسه بإشارته الى وجود اصل ترجع اليه الفروع وذلك بتتصيب المحكم من الآيات اصلا على المتشابه منها فيرد الفرع الى الأصل وهذا وجه من وجوه التأويل . فالنص ملتفت الى انه يعبر عن الباري تعالى تارة بابعاد أي وصف يشبهه بخلقه او بقربه من المحسوسات وذلك كقوله تعالى : { ليس كمثله شيء } (الشورى/ ١١) وقوله : { لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد } (الاحلاق/ ٣-٤) وتارة تعبر الآيات عنه بما يوهم شبهه تعالى بمخلوقاته كقوله تعالى { يد الله فوق ايديهم } (الفتح/ ١٠) وقوله تعالى { ولتصنع على عيني } (طه/ ٣٩) وقوله تعالى { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/ ٢٧) .

وامام هذه النصوص لابد للمسلم من وقفة لكشف الدلالات التي حملتها النصوص فهو محمل بمسؤولية تنزيه الباري تعالى عن مشابهة المحدثات ولا طريق الى رفع هذا التعارض بين تلك الآيات ، وتحقيق التنزيه الا بتأويل تلك النصوص بما يليق بساحة قدسه تعالى ويحافظ على خصوصية النص وقداسته ومعايير وضوابط فهمه .

## المطلب الأول : موقفهم من التأويل

وقد كان موقف السلف وهم الأصول الحقيقية للاشعرية والمعين الأكبر لمذهب الأشعرية من التأويل انهم كانوا ( يثبتون لله صفات خبرية مثل اليبدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك الا انهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية ، فبالغ بعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها وما ورد به الخبر <sup>(١)</sup> فهم منقسمون على فريقين <sup>(٢)</sup> :

أ - من توقف في التأويل كمالك بن انس واحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود بن علي الاصفهاني وغيرهم .

ب - من اول على وجه يحتمله اللفظ .

وظهر فريق من المتأخرين قالوا لا بد من اجراء تلك الالفاظ ( الموهمة بالتشبيه والتجسيم ) على ظاهرها فوقعوا في التشبيه الصرف <sup>(٣)</sup> ولموقف السلف هذا تأثير وانعكاسات على موقف الأشعرية إذ نلاحظ ان الخطيين الرئيسيين المؤول والمفوض مارسا التأثير في متكلمي الأشعرية وكان التأويل ضرورة لا يمكن لأي اتجاه مهما بلغ من التمسك بظواهر النصوص ، والسكوت عن تفسيرها ، او تفويض معانيها المرادة الى الله تعالى ، ان يتحاشاها اذ ان من النصوص ما لاسبيل لأي من هذه المواقف لحل اشكالاته ، واصدق مثال على هذه الضرورة ان الإمام احمد بن حنبل مع شدة تمسكه بالتوقف حيال الظواهر المتضمنة للصفات الخبرية فقد اقر بوجوب تأويل ثلاثة احاديث هي <sup>(٤)</sup> قوله (ﷺ) (الحجر الاسود يمين الله في الارض) وقوله (ﷺ) ( اني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن ) وقوله (ﷺ) حكاية عن الله تعالى ( انا جليس من ذكرني ) وهذه الضرورة في التأويل امر يقول به كل المذاهب الكلامية الاسلامية بل هو ضرورة منهجية بدونها يصبح هناك الكثير من الثغرات في منظور المذهب للعقيدة وهذا ما أشار اليه الرازي بقوله ( جميع فرق المسلمين مقرون بأنه لا بد من التأويل في

(١) ط الشيرستاني : الملل والنحل ١ : ٩٢ ، ٩٣ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) ط : الشيرستاني : الملل والنحل ١ ، ٩٢ ، ٩٣ .

(٤) اسامى التقديس : ٨١ .

بعض ظواهر القرآن والاخبار<sup>(١)</sup> والأشاعرة في ضمن المتكلمين عموماً يقولون بهذا التأويل وضرورته ويقوم الجميع الحجة على ذلك ( ان القرآن يجب ان يكون مفهوماً ، ولا سبيل اليه في روايات<sup>(٢)</sup> المتشابهة الا بذكر التأويلات فكان المصير اليه واجبا<sup>(٣)</sup> .

ولكنهم يتفاوتون في درجة اللجوء الى التأويل فالإمام الأشعري في بداياته كان يرفض التأويل الا لضرورة<sup>(٤)</sup> ملجئة حتى انه اكتفى في الصفات الخبرية وهي ما يحتاج فيه الى التأويل ان قال بآبائها ولكن بلا كيف<sup>(٥)</sup> حتى عرفت هذه الطريقة باللكفة ، فانه تعالى قد استوى على عرشه كما قال { الرحمن على العرش استوى } (طه/٥) وان له وجهاً كما قال { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) وان له بيدان بلا كيف كما قال { خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) ، وكما قال { بل يدها مبسوطتان } (المائدة/٦٤) وان له عيناً بلا كيف كما قال { تجري بأعيننا } (القمر/١٤) ... الخ .

ويبدو ان هذا الاتجاه تحديداً يكون اكثر قرباً من الالتزام بظواهر النصوص من السلف واهل الحديث والحشوية اذ ان هؤلاء سكتوا عن تفسير هذه الآيات وفوضوا معانيها الى الله تعالى ولكن هذا الخط الأشعري بدأ في التصاعد نحو العقلنة واللجوء الى التأويل بعد الأشعري ابتداءً بالقاضي الباقلاني الذي اورد العديد من التأويلات للكثير من الآيات الكريمة كلما دعت الضرورة عند تقاطعها مع الأصول التي قال بها وسنلاحظ بعض الملامح من ذلك عند البحث في التطبيقات .

---

(١) المصدر نفسه : ٧٩ .

(٢) كذا في النص وامن ان هناك تصحيحاً والصحيح الآيات .

(٣) اساس التقديس : ١٨٧ .

(٤) ظ د . جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٢٧٢ .

(٥) ظ الابانة ٩ .

ويمرر الغزالي قضية التأويل من خانة العلاقة بين العقل والنقل  
إذ يعرض لمذهب اهل السنة وباقي الفرق في التأويل فيراها تنقسم  
على خمسة آراء: (١)

**الأول منها :** ما وقف عند ظاهر النص ومنع من التأويل .

**الثاني :** ما جعل العقل هو الأصل ولم يعتبر النقل ولذلك فتح  
باب التأويل على مصراعيه .

**الثالث :** جعل العقل هو الحكم والضابط بما يأتي به الشرع . فرفض  
أخبار الثقات والاحاد .

**الرابع :** جعل النص أصلاً والعقل تابعاً .

**الخامس :** وهو الذي يتبناه في المسألة بجعل كل من العقل والنقل  
أصلاً فلكل مجاله وحدوده ولا تعارض بينهما ، وأنه مع التعارض فالعقل هو  
الأصل وهنا يختلف مع الشيخ الأشعري (٢) وأكثر متقدمي الأشعرية فهو  
يقول باللجوء الى التأويل عند الضرورة في الموضع الذي يستوجب ، كما  
يأخذ بالنص على ظاهره أيضاً (٣) ولكن التأويل عنده امر يرى انه يلجأ اليه  
مضطراً وان هناك ما يعجز عن كشف المراد منه ، والتأويل لا يعدو ان  
يكون ظنونا وتخمينات وأنه انما يلجأ اليه في امر الاجتهاد لتيسير الامر  
على العوام في فهم ما ورد به التشريع من التكاليف (٤) ولذلك ترى الغزالي  
يضع قيوداً شديدة على اللجوء للتأويل اذ لا يؤهل له الا صفوة الواصلين  
( المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، القاصرين اعمارهم عليه ،  
الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه  
والخلق وسائر اللذات ، المخلصين لله تعالى في العلوم والاعمال ، العاملين  
في جميع حدود الشريعة وأدائها في القيام بالطاعات وترك المعاصي ،  
المفرغين قلوبهم بالجملة عن غير الله تعالى ، المستحقين للدنيا بل للآخرة  
والفردوس الاعلى في جنب محبة الله تعالى ، وهؤلاء هم اهل الخوض في

---

(١) ظ قانون التأويل ٩ ، نشير محمد زاهد الكوثري ، مطبعة الانوار ، مصر ١٣٥٩

هـ ( بتصرف ) .

(٢) د . جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٤٣١ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ظ المصدران السابقان .

بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة الا ان يسعد واحد بالدر المكنون<sup>(١)</sup> . ويجعل الرازي للظاهر حاكمية واهلية لتمثيل دلالة النص حيث لايجوز صرف اللفظ عن الظاهر ( الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره محال ممتنع )<sup>(٢)</sup> ولذلك فعلى المتصدي للتأويل في هذه الحالة ان ( يتحقق عنده القطع واليقين بأن مراد الله بهذا اللفظ ليس ما اشعر به الظاهر )<sup>(٣)</sup> . هذه الضوابط عند الرازي تبين بوضوح اثر موقف السلف من التأويل ولجونهم الى التفويض في المتشابهات على موقف الرازي الذي يتبنى في ( اساس التقديس ) هذا الموقف اذ يقول عند الحديث عن الآيات الموهمة للجهة ورداً على الكرامية في موقف يتبين فيه دعمه لادلة العقل وجعلها اصلاً على الدليل النقلى المستند الى الظاهر الذي استدلت الكرامية به ، يقول ( .. فثبت بهذا الطريق اننا متى بينا ان تلك الدلائل العقلية (( المنافية للجهة )) قاطعة يقينية لم تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات يقينية بهذه الظواهر ، وهذا كلام في غاية القوة ، وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بعد ذلك الى بيان ان مراد الله تعالى من هذه الآيات ما هي ، وهذه الطريق اسلم في ذوق النظر وعن الشغب ابعد )<sup>(٤)</sup> ولكنه في تفسيره الكبير بدلي رأياً مختلفاً اذ يرى ان هذه النصوص لايد معها من التأويل لتعيين المراد منها<sup>(٥)</sup>

(١) الجام العوام عن علم الكلام ١١ .

(٢) اساس التقديس ١٨٢ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) اساس التقديس ١٥٣ .

(٥) ظ التفسير الكبير ( مفاتيح الغيب ) ٢٢ : ٦ ، طبع عبد الرحمن محمد القاهرة ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م . والحق ان هذا الموقف المتغير له شبهه يسبقه عند امام الحرمين الجويني كما سنرى الذي لجأ الى التأويل ووظفه في كشف دلالات النصوص القرآنية بما يوافق مذهب الأشعري واتجاهه فيه ولكن نقل عنه في ايامه الاخيرة عزوفه عن التأويل والجدل وتراجع عنه الى التفويض والتسليم فهو الحق وليس استخدام العقل والتأويل . ينقل المسبكي في طبقات الشافعية ٣ : ٢٦٠ انه قال في اخر ايامه ( لا تشتغلوا في الكلام فلو عرفت ان الكلام يبلغ بي مابلغ ما اشتغلت به ) وانه تمنى ايماناً كاملاً العجائز ورجع الى مذهب السلف ، ينظر ايضا جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٤٠٨ ، احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦٤ .

والخلاصة النهائية التي تستج من موقف الأشعرية عموما وجمعا بين آراء مختلف أقطابهم انه يصب في موقفه العام في التوسط بين المعقول والمنقول وعدم تغليب العقل مطلقا واثبات الحاكمية للنص ما لم يتعارض ، فالأويل ليس تغليباً للعقل ودفعاً للنص عن مركزه وانما هو محاولة في التوفيق بينهما فيما وقع فيه تعارضا ظاهريا انطلاقا من استحالة تناقضهما .

### المطلب الثاني : اسس التأويل

يقسم الأمدي ( ابو الحسن علي ت ٦٣١ هـ ) التأويل باعتبارين كمدخل لتعريفه وهما :<sup>(١)</sup>

أ - التأويل من حيث هو تأويل بقطع النظر عن الصحة والبطلان وهو : حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال إياه .

ب - التأويل الصحيح المقبول الذي يقول به وهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال دليل يعضده .

وعند تتبع مسيرة الأشاعرة مع التأويل يتبين انهم يضعون جملة اسس وضوابط ومعايير لتقنين التأويل ووضعه في اطار منضبط باصول المذهب ، هذه الأسس والضوابط يمكن اجمالها في :

١ - عدم صرف اللفظ عن المعنى الذي دل عليه الظاهر الى غيره الا بدليل قاطع يثبت استحالة معنى الظاهر<sup>(٢)</sup> .

٢ - تحقق القطع واليقين عند المكلف ان مراد الله تعالى ليس المعنى الذي عليه الظاهر<sup>(٣)</sup> .

٣ - ان يقوم به الماهر الحاذق في علم اللغة العارف باصولها ، ثم بعادة العرب في الاستعمال من حيث الاستعارات والمجازات والكنائيات ومنهاجها في ضروب الامثال<sup>(٤)</sup> .

---

(١) ظ الاحكام في اصول الاحكام ٣ : ٤٩ .

(٢) ظ المصدر نفسه ، وينظر الرازي اساس التقديس ١٨٢ .

(٣) ظ اساس التقديس ١٨٢ .

(٤) الفزالي : فيصل التفرقة ٦٢ نقلا عن د. محسن عبد الحميد : ( التأويل وضوابطه ) بحث منشور في مجلة الرسالة الاسلامية العددان ٨٢ ، ٨٣ السنة الثامنة ١٩٧٥ م ص ٤٠ .

٤ - ان يستند التأويل الى مرجعية الكتاب والسنة والسلف من الصحابة وان لا يخالفها <sup>(١)</sup> .

٥ - اذا عارضت الأدلة النقلية براهين العقل واثبتت البراهين العقلية شيئاً ثم خالف ظاهر النقل ذلك فانه باطل ان تكذب براهين العقل وتصدق ظواهر النقل لان العقل يعرف به اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة عليه فلا يقدح في العقل لان في ذلك قدحاً في العقل والنقل معا <sup>(٢)</sup> .

٦ - فيما يتعلق بالالهيّات تحديداً نجد جملة اسس يضعها الأشاعرة يمكن انتزاعها من خلال استقراء مجمل تأويلاتهم ومنها :

أ - لا دخل للعقل والقياس في ايجاب معرفته تعالى وتسميته فلا يجوز اطلاق اية تسمية تأولاً لم ترد في القرآن فلا يوصف تعالى بالعقل كما لا يوصف بالشهوة حتى ان قصد بذلك ارادته لافعاله <sup>(٣)</sup> .

ب - ان التأويل للآيات يجب ان لا يترتب عليه نفي ولا تعطيل بحجة التنزيه عن التشبيه <sup>(٤)</sup> .

ج - وجوب تأويل كل ظاهر في النص يوهم بالجهة او الحيز او التركيب او الأفعال كالصعود والنزول والدنو والمجئ ... وغير ذلك مما يلزم عنه التشبيه بالحوادث او التجسيم ، وهذا بما سيتبين عند البحث في تطبيقات الأشعرية لأصول منهجهم في فهم النص القرآني في المبحث القادم .

د - انه تعالى اذا ضاف فعلاً الى شيء فان كان ظاهر تلك الاضافة ممتنعاً فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل <sup>(٥)</sup> .

---

(١) ط الأشعري الابانة ٦ ، ٩ .

(٢) ط الرازي : المحصل ٣٢ .

(٣) ط : الباقلائي : الانصاف ٣٩ ، الجويني : الارشاد ١٤٨ ، احمد محمد صبحي :

في علم الكلام ١٠٠ .

(٤) ط : الأشعري : الابانة ٣٤ .

(٥) ط الرازي : اسس التقديم ١٠٤ .

## الفصل الثالث

### نماذج تطبيقية في فهم الأشعرية للنص القرآني

#### توطئة :

مثلت المباحث والمطالب السابقة وقفة مع البناء المنهجي في فكر الأشاعرة بعمامة ومنهجهم في فهم النص القرآني بخاصة ، من حيث أركانه وأساسه والمؤثرات فيه ، ومن خلال تلك المباحث أمكن تشكيل تصور إجمالي عن هذا المنهج ، ولن تكتمل صورته ما لم نقف على الجانب التطبيقي الفعلي لأسس هذا المنهج وهو الجانب الأكثر تفصيلا والأقرب الى بيان طبيعة المنهج الأشعري في معالجة النصوص القرآنية وتوجيهها لتوظف في دعم آراء المذهب وكيفية الكشف عن دلالاتها وآليات الاستدلال بها، وهذا الجانب هو ما سيدرسه هذا المبحث بما يقتضي بياناً لأمر منها :

- ١ - ان البحث هنا لن يستقرىء المسائل الكلامية التي بحثها متكلموا الأشعرية كلها فهذا توسع لا مجال له هنا .
- ٢ - سيتم تناول أكثر المسائل صلة بطبيعة المنهج الأشعري كسمات مميزة له كالصفات الخيرية والرؤية والكلام الإلهي والكسب ....
- ٣ - لا يمكن للبحث ان يتناول رأي متكلمي الأشعرية كلهم في أية مسألة يبحث في تطبيقات فهمها عندهم وسيكتفي بالآراء التي تكفي لتمثيل فهمهم إياها .
- ٤ - ان متكلمي الأشعرية يختلفون احيانا في بعض الجزئيات لمسائل معينة ولكن تبقى الخطوط العريضة لأصول المذهب قواسم مشتركة فيما بينهم . لذا سيحاول البحث تلمس تلك الخطوط واستحضار ما يمثل رأي المذهب عموما في مسائل العقيدة التي سيبحثها .

## النماذج التطبيقية

### الإلهيات

أولاً : وجود الله تعالى .

١ - وجوب النظر في معرفته تعالى :

استدلال الأشعرية على هذه القضية يرتبط من وجوه متعددة بموقفهم من العقل وعلاقته بالشرع وقضية التحسين والتقبيح وقد تعرض لها البحث سابقا والمهم هنا انهم يرون ان العقل يستطيع ادراك وجوده فهو آلة للادراك ، اما وجوب معرفته تعالى فالأصل الوحيد لها هو السمع ومدرك وجوبها هو الشرع ، وجملة احكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية <sup>(١)</sup> واصل وجوب النظر الذي يكاد يتفق عليه اغلب الأشاعرة وان طريقه السمع للباقلاني فيه رأي آخر اذ يرى عدم جواز النظر في ذاته تعالى لانه لا يمكن الوصول الى معرفة كنهه وحقيقته ، والنظر الواجب على المكلف هو النظر والتفكر في مخلوقاته لا في ذاته وهذا ما دلّ عليه السمع <sup>(٢)</sup> في قوله تعالى { ويتفكرون في خلق السموات والارض { (آل عمران/١٩١) وقوله تعالى { افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت { (الغاشية/١٧) فالنظر والتفكر يكون في المخلوقات لا في الخالق ومما يدل على ذلك جواب موسى (عليه السلام) لما سأله فرعون { وما رب العالمين { (الشعراء/٢٣) اجابه بأن مخلوقاته تدل على انه إله ورب وقادر لا اله سواه إذ انه قال { رب السموات والارض وما بينهما { (الشعراء/٢٤) .

(١) ط الجويني : الارشاد ٨ ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ٦٦ ، صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٥٣ .

(٢) ط : الانصاف ٢٩ .

## ٢ - اثبات وجود الله :

يقيم الأشعرية العديد من الأدلة العقلية لاثبات وجوده تعالى ، وما يهم هنا هو الأدلة القرآنية إذ جعلوها معضدة لحكم العقل في وجوب وجود الصانع تعالى . فالإمام الأشعري يستدل بالدليل القرآني في خلق النطفة بعد ان يقدم دليلا عقليا بحثا على وجوده تعالى يتعلق باصل فلسفي هو حاجة الممكن للعلّة او الحادث للسبب وهو قانون العلّية وهو دليل كلامي بحث يمثل نقلة عند الأشعري عن منهج المحدثين . ثم يأتي الدليل القرآني معضدا ، فيرى انه ( اذا كان تحول النطفة علقّة ، ثم مضغة ، ثم لحما ودما وعظما ، اعظم في الاعجوبة ، كان اولى ان يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال ، وقد قال الله تعالى :

{ افرأيتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون } ( الواقعة/٥٨-٥٩) فما استطاعوا ان يقولوا بحجة انهم يخلقون ما يمنون مع تمنيههم الولد فلا يكون ومع كراهتهم له فيكون<sup>(١)</sup> ويستدل بدليل آخر يعتمد الآيات النفسية في اثبات الصانع اذ يرى انه تعالى قال منها لخلقها على وحدانيته : { وفي انفسكم افلا تبصرون } (الذاريات/٢١) حيث ( بين لهم عجزهم وفقرهم الى صانع صنعهم ومدير دبرهم )<sup>(٢)</sup> ودليل الباقلاني ان للعالم محدثا أحدثه ( وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة مع صحة تأخر المتقدم وتقدم المتأخر ولا يجوز ان يكون ما تقدم منها وتأخر متقدما ومتأخرا لنفسه .. فوجب ان يدل على فاعل فعله .. قال تعالى { فعال لما يريد } (هود/١٠٧) ، وقال { انما قولنا لشيء اذا

أردناه ان نقول له كن فيكون } (النحل /٤٠) ووجه الاستدلال انه يدل على علمنا بتعلق الفعل بالفاعل في كونه فعلا كتعلق الفاعل في كونه فاعلا بالفعل ... فلو جاز وجود فعل لا من فاعل وكتابة لا من كاتب لجاز وجود كاتب لا كتابة له وصانع لا صنعة له ... فلما استحال ذلك

(١) اللمع ١٨ ، ١٩ .

(٢) المصدر نفسه ١٩ .

وجب ان يكون اقتضاء الفعل للفاعل ودلالته عليه كإقتضاء الفاعل في كونه فاعلا لوجود الفعل وحصوله منه (١).

### ٣ - انه تعالى لا يشبه شيئا من مخلوقاته :

يستدل الأشعري انه تعالى لا يشبه شيئا من مخلوقاته بالدليل العقلي اولا إذ انه لو اشبهها لكان لازم ذلك اتحاد الحكم بينه وبين مخلوقته في الحدوث سواء كان الشبه من الجهات كلها ، أم شبه من بعض الجهات يقول ( لو اشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها ، ولو اشبهها لم يخل من ان يشبهها من كل الجهات او من بعضها ، فان اشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات ، وان اشبهها من بعضها كان محدثا من حيث اشبهها ويستحيل ان يكون المحدث لم يزل قديما ) (٢) ثم يأتي بالدليل القرآني المؤكد لهذا الاستدلال العقلي فيقول ( وقد قال تعالى { ليس كمثله شيء } {

(الشورى/١١) ، وقال تعالى { ولم يكن له كفوا احد } (الاخلاص /٤) ، واستدل به العقلي في كون المشابهة من الجهات كلها يستلزم كونه محدثا لا نقاش عليه ولكن قوله ان المشابهة من بعض الجهات يلزم عنها حدوثه من تلك الجهات فيه نقاش اذ المشابهة من بعض الجهات مع التحفظ على قدمه تعالى لا يلزم عنها كونه محدثا اذ يمكن للمشبهة ان يعترضوا بانهم يقولون بقدمه تعالى ولكن له يد ووجه وجوارح .. وكان يمكن الاستناد في هذا الجانب الى ان مشابهة الممكنات تستلزم مشابقتها في انها لا تنفك عن الحاجة وهو دليل كونها ممكنة والممكن لا يكون واجب الوجود .

### ٤ - وحدانية الصانع تعالى :

يرى المتكلمون ان الواحد هو ما لا يصح انقسامه الا ان الاشاعرة كالباقلائي وابن فورك والجويني يزيدون على ذلك معنيين آخرين هما : من لا نظير له ، ومن لا ملجأ ولا ملاذ سواء ويرون انه لا يكتمل الايمان بوحديته تعالى بدون الايمان بهذه الاركان الثلاثة (٣) وهم جميعا

(١) الانصاف ١٨ .

(٢) اللع ٢٠ .

(٣) ظ الجويني : الشامل ٣٤٥ ، صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٥٦ . ويقول الغزالي في معنى الوحدانية ( واحد لا شريك له ، فرد لا مثيل له ، صمد لا ضد له ، متوحد لا ند له ) ظ الاربعين في اصول الدين ٣٥ .

يستدلون على وحدانيته تعالى بدليل التمانع ، ويقوم هذا الدليل عند الأشعري على انه لو تصور صانع آخر مع الله ( فان الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على احكام ولا بد ان يلحقهما العجز ، او واحد منهما ، لان احدهما اذا اراد ان يحيي انسانا واراد الاخر ان يميته ، لم يخل ان يتم مرادهما جميعا او لا يتم مرادهما ، او يتم مراد احدهما دون الاخر ، ويستحيل ان يتم مرادهما جميعا لانه يستحيل ان يكون الجسم حيا وميتا في حال واحدة ، وان لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون الها ولا قديما . وان تم مراد احدهما دون الاخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما والعاجز لا يكون الها ولا قديما<sup>(١)</sup> ) ثم ينتهي الى انتزاع التمانع ليعضد دليله بالدليل القرآني فيقول فدل ما قلناه على ان صانع الاشياء واحد ، وقد قال الله تعالى { لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا } (الانبياء/ ٢٢) فهذا معنى احتجاجنا انفا<sup>(٢)</sup> .

وكان الباقلاني اكثر توسعا وتفصيلا واعتمادا على الدليل القرآني وقدمه على دليل العقل وقام استدلاله على تحديد معنى الوحدانية اولا انه ليس معه سواء ولا من يستحق العبادة الا اياه ولا نريد بذلك انه واحد من جهة العدد فقط ولكن نريد انه لا شبيه له ولا نظير وانه ليس معه من يستحق الالهية سواء وقد قال تعالى { انما الله اله واحد } (النساء/ ١٧١) ومعناه لا اله الا الله<sup>(٣)</sup> وفهمه الآية الكريمة في معنى التمانع يقوم على اثباتها لمعنى الوحدانية اذ يقول في تفصيله دلالتها ( والدليل على ان صانع العالم على ما قررناه . قوله تعالى { لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا } (الانبياء/ ٢٢) والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول ، فاننا نرى الامور تجري على نمط واحد في السموات والارض وما بينهما من شمس وقمر وغير ذلك ، ولو كانا اثنين او اكثر فلا بد من ان يجري خلاف او تغير من احدهما على الاخر وقد بينه سبحانه فقال { قل لو كان معه الهة

(١) اللع ٢٠ ، ٢١ .

(٢) المصدر نفسه ٢٠ ، ٢١ .

(٣) الانصاف ٣٣ .

إذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا }<sup>(١)</sup> وهذا الدليل في الحقيقة دال على وحدة التدبير أي وحدة المدبر ويؤكد في معناه الآية الكريمة في قوله تعالى { وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون } (المؤمنون/ ٩١) فهي اقرب الى توحيد المدبر منها الى توحيد الصانع كما انها تقع في مقام الاستدلال بالنظام على وجود المنظم وتابع باقي متكلمي الأشعرية<sup>(٢)</sup> الإمام الأشعري في الاستدلال بآية { لو كان معه الهة ... } وايدوا تفسيره وتفسير الباقلائي لوجه الاستدلال بها ، كما ان متكلمي الإمامية والمعتزلة استدلوا الآية نفسها على الوجدانية<sup>(٣)</sup>.

### ثانياً : الصفات الالهية

يثبت الأشاعرة لله تعالى صفات ثبوتية ازلية ، ويكون اتصافه تعالى بها عندهم لمعان قديمة وهذه الصفات زائدة عن ذاته<sup>(٤)</sup> وهي سبع صفات هي صفات الذات<sup>(٥)</sup> وهي : الحياة ، العلم ، الارادة ، السمع ، البصر ، القدرة ، الكلام .

وقد استدلوا بالادلة عقلية عديدة على رايهم هذا لامجال هنا للخوض فيها ويكتفي البحث بالادلة النقلية حيث يلاحظ في هذا الاطار انهم استدلوا غالباً بظواهر النصوص القرآنية .

(١) المصدر نفسه ٣٣ .

(٢) ظ الجويني : لمع الادلة في عقائد اهل السنة والجماعة ٨٦ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ط ١٩٨٥ هـ - ١٩٦٥ م ، الرازي : الاربعين ٩٢ وغيرها .

(٣) راجع فصلي الإمامية والمعتزلة في ضمن التطبيقات ( اثبات الوجدانية ) .

(٤) ينظر مثلاً : الباقلائي : الانصاف ٣٨ ، التمهيد ٢٢٧ ، الجويني : الارشاد ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٥) ظ الباقلائي : الانصاف : ٣٥ وما بعدها ، التمهيد ٢٦٢ وما بعدها ، الجويني : الارشاد ٦٢ وما بعدها ، الغزالي : الاقتصاد ٥٣ وما بعدها .

ففي صفة الحياة <sup>(١)</sup> مثلاً يستدلون بقوله تعالى { الله لا اله الا هو الحي القيوم } (سورة البقرة/٢٥٥) وقوله تعالى { وتوكل على الحي الذي لا يموت } (الفرقان/٥٨) ويستدلون على صفة العلم <sup>(٢)</sup> بقوله تعالى { انزله بعلمه } (النساء/١٦٦) وقوله تعالى { يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم } (طه/١١٠) وقوله تعالى : { ويعلم خائفة الاعين وما تخفي الصدور } (غافر/ ١٩) ويستدلون على الارادة <sup>(٣)</sup> بقوله تعالى { فعال لما يريد } (هود/ ١٠٧) وبقوله تعالى : { يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر } (سورة البقرة/ ١٨٥) وقوله : { والله يريد الآخرة } (الانفال/ ٦٧) ويستدلون على السمع والبصر <sup>(٤)</sup> بقوله تعالى { وهو السميع البصير } ( الشورى/ ١١) وبقوله : { أم يحسبون اننا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون } (الزخرف/٨٠) وقوله تعالى : { ألم يعلم بأن الله يرى } (العلق/١٤) ويستدلون على القدرة <sup>(٥)</sup> بقوله تعالى : { وهو على كل شيء قدير } (المائدة/١٢٠) ويستدلون على الكلام <sup>(٦)</sup> بقوله تعالى : { منهم من كلم الله }

(١) ظ : البقلائي : الانصاف ٣٥ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(٢) البقلائي : الانصاف ٣٥ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(٣) البقلائي : الانصاف ٣٦ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(٤) البقلائي : الانصاف ٣٧ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(٥) البقلائي : الانصاف ٣٥ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(٦) البقلائي : الانصاف ٣٧ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(سورة البقرة/٢٥٣) وقوله تعالى : { وكلم الله موسى تكليماً }  
(النساء/١٦٤) وقوله تعالى : { وتمت كلمة ربك }  
(الأنعام/١١٥) .

وما يدخل في نطاق البحث بشكل أوسع في موضوع الصفات :  
صفة الكلام من حيث تعلقها بقضية ( قدم القرآن ) - كما يرون - ،  
والرؤية وهي داخلة عندهم في ضمن باب ما يجوز عليه تعالى ، ونوع  
آخر من الصفات هو الصفات الخبرية سبب الكثير من التقاطع للأشعرية  
مع غيرهم وكان محوراً للاختلاف بين المذاهب الإسلامية الكلامية  
الذاهية إلى التأويل من جهة والسلف والحشوية وأهل الحديث الذين  
تعبّدوا بظاهر النصوص غالباً من جهة أخرى، وهنا سياخذ البحث هذه  
القضايا بالتفصيل مبتدئاً بالصفات الخبرية ثم الرؤية والكلام .

### أ - الصفات الخبرية

وهي أكثر مسألة اشتد حولها الخلاف بين المذاهب والاتجاهات  
الكلامية عموماً وقد استقصى البحث بعض تلك المذاهب والاتجاهات فيها  
في الفصلين الأول والثاني ويستقرئ الآن موقف الأشعرية .  
ان تتبع مسار المنهج الأشعري في تعامله مع الصفات الخبرية  
ومسلكهم في معالجتها يلاحظ حركة تصاعدية من مستوى مطابق تقريباً  
لموقف السلف وأهل الحديث إلى التأويل في أعلى حالاته المنضبطة  
بضوابط الأشعرية التي سبق بيانها ويلاحظ ان هذا التصاعد ربما اتخذ  
حركة معاكسة بالنزول من ذلك التأويل إلى الموقف الذي ابتدأ منه وهو  
التفويض أو البلكفة في أحسن الأحوال بما يمكن إجمالاً في ثلاثة مواقف :

### ١ - إثبات الصفات الخبرية بدون تشبيه وبلا تكيف

وهو ما عبر عنه بالبلكفة ويمثل موقف الإمام الأشعري حيث يعرض  
فهمه الآيات وموقفه من الصفات الواردة فيها ( وان الله استوى على عرشه  
كما قال { الرحمن على العرش استوى } <sup>(١)</sup> طه/٥ ) ويتحدث عن هذا  
الاستواء في الباب السابع من الإبانة فيقول ( نقول ان الله عز وجل يستوي

(١) الإبانة ١٨ .

على عرشه كما قال ، يليق به من غير طول استقرار كما قال .. كل ذلك يدل على انه ليس في خلقه ولا خلقه فيه ، وانه مستقر على عرشه <sup>(١)</sup> .

ويقول ( وان له وجها بلا كيف <sup>(٢)</sup> ) كما قال : { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) ويقول في موضع اخر: قال تبارك وتعالى : { كل شيء هالك الا وجهه } (القصص/٨٨) ويقول : { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) فاخبر ان له وجها لايفنى ولا يلحقه الهلاك <sup>(٣)</sup> ويقول عن صفة اليد ( وان له يد بلا كيف كما قال : { خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) وكما قال : { بل يدها مبسوطتان } <sup>(٤)</sup> (المائدة/٦٤) ويقول عن صفة العين ( وان له عينا بلا كيف كما قال : { تجري بأعيننا } <sup>(٥)</sup> (القمر/١٤) فالأشعري هنا يتعامل مع ظواهر الآيات ويجريها على معانيها الحرفية مع الامتناع عن الحديث في الكيفية تحاشيا للوقوع في التشبيه وهذا الموقف نجد جذوره عند السلف وأئمة المذاهب واهل الحديث ، كما تبين وهو موقف ربما يكون أكثر تعقيدا وصعوبة من إتخاذ الموقف الاخر وهو التفويض لان البلكفة تصطدم مع كون القرآن الكريم انزل بيانا وهدى وتبيننا لكل شيء ولا يتصور ان يترك المتصدي لفهم النص حائرا في كيف يوجه النص وهو مسؤول عن التعبد به وبناء عقيدته على اساسه ، خصوصا اذا وضعنا في نظر الاعتبار ان هذا المنهج نفسه سيتصدى لنصوص اخرى ويقوم بتأويلها .

**٢ - تفويض المراد من آيات الصفات الخبرية الى الله .**

**تعالى .**

يقوم هذا المسلك على مواجهة الآيات الواردة باضافة الصفات الخبرية بايكال علمها الى الله تعالى وتفويض المراد منها اليه وبشكل

(١) المصدر نفسه ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ١٨ .

(٣) المصدر نفسه ٣٥ .

(٤) المصدر نفسه ١٨ .

(٥) المصدر نفسه ١٨ .

هذا المسلك اختياراً عند العديد من اقطاب الأشاعرة فيكون الاختيار  
الأوحد أحياناً ويكون الاختيار النهائي بعد سلوكهم للتأويل في الحقب  
المتقدمة في حياتهم كما سيتبين .

وبين الشهرستاني وهو يقرر عقيدة السلف ويعرض لمذهبهم في  
الصفات الخيرية طبيعة هذا المسلك فيقول ( وكذلك يثبتون صفات خيرية  
مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت  
في الشرع فنسميها صفات خيرية ) ( ثم ينقل عنهم قولهم ) : عرفنا  
بمقتضى العقل أن الله ليس كمثل شيء ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا  
يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك ، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل

قوله سبحانه : { الرحمن على العرش استوى } ومثل قوله : { لما

خلقت بيدي } ومثل قوله : { وجاء ربك } وللسنا مكلفين بمعرفة  
تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له ، وليس  
كمثل شيء ، وذلك قد أثبتناه <sup>(١)</sup> .

وكان من أشهر من مال إلى التفويض الجويني الذي أثر عنه قبل وفاته  
أنه تمنى إيماناً كاملاً بالعوام وندم على الخوض في الكلام والجدل وذلك بعد  
أن كان من أكثر الأشعرية خوفاً في التأويل واقترب من آراء المعتزلة في  
موقفه من الصفات الخيرية بالذات <sup>(٢)</sup> كما سيفصل البحث فيه عند الحديث  
عن التأويل .

ويلاحظ أيضاً بعض الميل عند الرازي إلى التفويض وذلك في أثناء  
عرضه مذهب السلف من الآيات المتشابهة إذ يقول في أساس التقديس ( أن  
هذا التشابهات يجب القطع بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، كما  
يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها ) <sup>(٣)</sup>  
وإن كان يصرح في نهاية الكلام إلى أهمية التأويل وضرورته عند التعامل  
مع الآيات المتشابهة تأدباً في حق واجب الوجود <sup>(٤)</sup> .

ويبدو أن اللجوء إلى التفويض كان غرضه اتخاذ موقف السلامة  
الذي يتصورونه أفضل من إثبات تلك الصفات الذي قد يؤدي عند  
الافراط فيه والتمسك بإجراء ظاهر النص إلى التشبيه والتجسيم .

(١) الملل والنحل ١ : ٩٢-٩٣ .

(٢) د . أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ١٥٦ .

(٣) ظ أساس التقديس ١٨٢ .

(٤) المصدر نفسه ١٨٩ .

### ٣ - تأويل آيات الصفات الخبرية .

تبين لنا في مبحث المحكم والمتشابه طبيعة الأسس والضوابط التي وضعها متكلمو الأشعرية للخوض في تأويل الآيات عند اختيار هذه الطريق ، وإذا تابعنا آراءهم الكلامية وتعاملهم مع الآيات التي وردت فيها الصفات الخبرية نجد معظمهم قد مال إلى التأويل وشكل عنده ضرورة لا بد من سلوكها بحيث كان النصيب الأوفر من ذلك عندهم هو تأويلهم الصفات الخبرية وإن تفاوتوا في ذلك . لذ سيتعرض البحث إلى نماذج من تأويلاتهم مصداقا للجونهم إلى التأويل وتطبيقا لاسسهم التي وضعوها له ويلاحظ في هذا الأطار انقسامهم على فريقين :

فريق يؤول الصفات الخبرية كلها والتي ترد في الآيات بما يمكن عده مسلكا عاما .

وفريق لا يؤول إلا بعض النصوص ويكتفي في بعضها الآخر بالتفويض أو اجراء النص على ظاهره بدون بيان الكيفية . وهذا ما سنلاحظه عند استعراض هذه التأويلات مع الميل للاختصار كالآتي :

#### ١ - الاستواء

وهذه الصفة ترد في القرآن الكريم في عدة آيات أهمها قوله تعالى : { الرحمن على العرش استوى } (طه/٥) وقوله تعالى : { ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات } (سورة البقرة/٢٩) . وقد اختلف فيها الأشاعرة فبعد أن كان الأشعري يرى تفويض العلم بكيفيتها إلى الله تعالى<sup>(١)</sup> نجد الباقلاني يفسرها بالاستيلاء<sup>(٢)</sup> وهو ما يقترب فيه من تأويلات الإمامية والمعتزلة لهذه الصفة وهذا هو ما يؤيده الجويني الذي يرى أن كونه بمعنى الاستيلاء لا يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة<sup>(٣)</sup> وهو ينقل أن بعضهم ذهب إلى أن المراد بالاستواء هنا القهر والغلبة وذلك سانغ

(١) الإبتة ٣١ .

(٢) الانصاف ٢٥ وهو يرى ( أن العرش ليس مكان لله تعالى لأن الله تعالى كان ولا مكان ، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان ) الانصاف ٤١ .

(٣) ظ الشامل ٥٥٤ .

في اللغة شائع فيها اذا القائل يقول استوى الملك على الاقليم اذا احتوى على مقاليد الحكم فيه وهذا كقول الشاعر :

من غير سيف ودم مهراق<sup>(١)</sup>

قد استوى بشر على العراق

وهو قول اورده كل من اول الاستواء كما مر بنا .  
ويؤيد الابجي هذا التأويل بالاستيلاء ويضع معيارا مهما يستفيد فيه من قوانين اللغة العربية اذ يرى ان الاستواء اذا تعدى (الى)، فانه يدل على القصد والارادة واذا تعدى (على) فانه يدل على الاستيلاء لذا فهو يؤيد كون الاستواء بمعنى الاستيلاء في قوله تعالى { الرحمن على العرش استوى }<sup>(٢)</sup> (طه/٥) ويستعد عن قوله تعالى { استوى الى السماء } (فصلت/ ١١) اذ يرى ان معنى الاستواء هنا هو القصد والارادة<sup>(٣)</sup> .

## ٢ - الوجه

ترد هذه الصفة في آيات كريمة كثيرة من نحو قوله تعالى { كل شيء هالك الا وجهه } (القصص/ ٨٨) { فايئما تولوا فثم وجه الله } (سورة البقرة/ ١١٥) { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام } (الرحمن/ ٢٧) .

وعند متقدمي الأشعرية نجد أن غير الأشعري يقول بصفة الوجه لله تعالى لكنه لا يفيك ذلك<sup>(٤)</sup> ويرى انه تعالى اخبر في الآيات ( ان له وجهاً لا يفتنى ولا يلحقه الهلاك )<sup>(٥)</sup> .

ويضفي الباقلاني على تفسيره الآية بعدا تأويليا يبعد عن منهج الأشعري في فهمها فالوجه في هذه الآيات وفي غيرها هو الذات فعند استدلاله على صفة البقاء لله تعالى بانها بمعنى انه دائم الوجود

(١) المصدر نفسه ، وينظر الجرجاني : شرح المواقف ٨ : ١١٠ .

(٢) الجرجاني : شرح المواقف ٨ : ١١٠

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ظ الابانة ٩ ، مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢٠ .

(٥) الابانة ٣٥ .

يستدل بقوله تعالى { ويبقى وجه ربك } (الرحمن/٢٧) وقوله تعالى { كل شيء هالك الا وجهه } (القصص/٨٨) ويرى ان الوجه في كلتا الآيتين يعني ذاته تعالى <sup>(١)</sup>.

ويكتفي البغدادي بتفسير قوله تعالى { كل شيء هالك الا وجهه } بأن المراد به ( بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى ) <sup>(٢)</sup>.  
بينما يرجح الجويني ان يراد بالوجه هنا ( ان يحمل على الوجود ، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب الى الله تعالى ويقال فعلت ذلك لوجه الله تعالى معناه لجهة امتثال امر الله ) <sup>(٣)</sup> فكان اكثر تفصيلا للمعنى وقربا الى التأويل من البغدادي الذي يميل غالبا الى التزام خط الإمام الأشعري في فهمه الآيات .

وكان الرازي اكثر صراحة في رفض ( ان يكون الوجه المذكور في هذه الآيات هو الوجه بمعنى العضو والجارية ) <sup>(٤)</sup> واستدل على ذلك بسياق كل آية وخصوصية التعبير فيها ملزما المشبهة بأصولهم ففي قوله تعالى { كل شيء هالك الا وجهه } لو كان الوجه هو العضو المخصوص ( لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وان تفنى العين التي على الوجه ، وان لا يبقى الا مجرد الوجه ، وقد التزم بعض حمقى المشبهة ذلك وهو جهل عظيم ) <sup>(٥)</sup> وفي قوله تعالى { ويبقى وجه ربك

ذو الجلال والاکرام } يرى ان الوجه هو الذات اذ ان ظاهر الآية يقتضي وصف الوجه بالجلال والاکرام ( ومعلوم ) ان الموصوف بالجلال والاکرام هو الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون الوجه كناية عن الذات <sup>(٦)</sup> وهو يطابق تفسير الجويني للآية ويؤكد ضرورة تأويل الوجه الوارد في الآيات متبعا لطريقة الزام الخصم بالادلة ففي قوله تعالى

(١) ظ الانصاف ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) اصول الدين ١١٠ .

(٣) الارشاد ١٥٧ .

(٤) اساس التقديس ١١٧ ، ١١٨ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) المصدر نفسه ١١٨ .

{ **فاينما تولوا فثم وجه الله** } يستبعد كونه الوجه المخصوص ( فاننا ندرك بالحس ان العضو المسمى بالوجه غير موجود في جميع جوانب العالم ، وايضا فلو حصل ذلك العضو في جميع الجوانب لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في امكنة كثيرة وذلك لا يقوله عاقل<sup>(١)</sup> ) نافيا بذلك لوازم الاخذ بظاهر الآية من كونه تعالى جسما . ويلزم المشبهة والمجسمة بقولهم بان الوجه قديم ازلي في نفيه لكون الوجه هو العضو اخذاً للآيات على ظاهرها ففي قوله تعالى { **يريدون وجهه** } وقوله تعالى { **ابتغاء وجه ربك الاعلى** } لا يمكن حمل شيء منها على الظاهر ( لان وجهه تعالى على مذهبهم قديم ازلي والقديم الازلي لا يراد لان الشيء الذي يراد معناه انه يراد حصوله دخوله في الوجود ، وذلك القديم في الازل محال وايضا فهؤلاء كانوا يعبدون الله تعالى ، وما كانوا يريدون وجه الله كيف كان ، وانه لو كان غضبان عليهم فهم لا يريدونه بل انما يريدون منه كونه راضيا عنهم ، وذلك يدل على انه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات الجارحة المخصوصة نفسها بل المراد منه شيء اخر ، وهو كونه تعالى راضيا عنهم<sup>(٢)</sup> .

### ٣ - العين .

وردت هذه الصفة في آيات كثيرة من نحو قوله تعالى : { **تجري باعيننا** } (القمر/١٤) و { **اصنع الفلك باعيننا** } (هود/٣٧) و { **واصبر لحكم ربك فانك باعيننا** } (الطور/٤٨) و { **ولتصنع على عيني** } (طه/٣٩) وغيرها . وقد اتخذ فهم هذه الايات خطأ تصاعديا من البلكفة عند الإمام الأشعري حيث يرى ان الآيات الاربعة تفيد عينا بلا كيف<sup>(٣)</sup> كما تفيد ميلا منه الى التأويل في موضع اخر لصفة السمع والبصر ورؤيته<sup>(٤)</sup> تعالى للأشياء وهذا ما يؤيده عبد القاهر البغدادي

(١) اساس التقديس ١١٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) الابانة ٩ ، ٣٥ مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢ .

(٤) الابانة ٣٥ .

إذ يرى في قوله تعالى : { **ولتصنع على عيني** } انه بمعنى الرؤية بمعنى الآية ( على رؤية مني ) ولكنه يزول الآية الثانية مستقيدا من السياق القرآني الذي جاء بعدها بما يبعد قصد الجارحة عن الآية فقوله تعالى { **تجري باعيننا** } اراد به تعالى ( العيون التي جرت بها السفينة في الماء لانه قال { **ففتحننا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عيوننا فالتقى الماء على امر قد قدر** } ( القمر/ ١٢ ) فجرت السفينة بتلك العيون المنفجرة ) <sup>(١)</sup> . الا ان الجويني يرى للآية تأويلا مخالفا ويرجح اضافتها العين لله تعالى انه بمعنى الحفظ والرعاية كعادة العرب في الاستعمال اذ معنى قوله تعالى : { **تجري باعيننا** } عنده انها تجري باعيننا وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك وسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكثفه رعايته <sup>(٢)</sup> ولكنه من جانب اخر لم يستبعد المعنى الذي ذهب اليه البغدادى في الآية <sup>(٣)</sup> وهو يرى الاتفاق على ان هذه الآيات تصرف عن ظاهرها <sup>(٤)</sup> .

ويسلك الرازي في معالجته هذه الآيات مسلكا يقوم على :

- ١ - انها ( لا يمكن اجراؤها على ظاهرها ) <sup>(٥)</sup> .
- ٢ - ان وجوه هذا الصرف عن الظاهر تبني على وجوه تستند الى ما يلزم عن اجراء الظاهر من نقص وعلى النحو الاتي <sup>(٦)</sup> :

ففي قوله تعالى : { **ولتصنع على عيني** } يقتضي الظاهر ( ان يكون موسى <sup>(عليه السلام)</sup> مستقرا على تلك العين ملتصقا بها مستلقيا عليها ، وذلك لا يقوله عاقل ) .

(١) اصول الدين ١١٠ .

(٢) الارشاد ١٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ١٥٧ .

(٤) المصدر نفسه ١٥٧ .

(٥) المصدر نفسه ١٢١ .

(٦) الارشاد ١٢١ .

وفي قوله تعالى { **واصنع الفلك باعيننا** } يقتضي ان يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الاعين ، وان اثبات الاعين في الوجه الواحد قبيح . وينتهي الى ان التأويل هو الحل الذي يبعد هذه النواقص فيقول ( فثبت انه لا بد من المصير الى التأويل ، وذلك هو ان يحمل هذه الالفاظ على شدة لعناية والحراسة ، والوجه في حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشيء وميله اليه ورغبته فيه كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التي هي آلة النظر كناية عن شدة العناية <sup>(١)</sup> .

#### ٤ - اليد .

يرد هذا اللفظ في آيات كريمة كثيرة من القرآن من نحو قوله تعالى { **يد الله فوق ايديهم** } (الفتح / ١٠) و { **ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي** } (ص/ ٧٥) و { **بل يدها مبسوطتان** } (المائدة/ ٦٤) . يرى الأشعري ان له تعالى يداً بدلالة هذه الآيات ولكن بلا كيف <sup>(٢)</sup> ويبدو ان اغلب متكلمي الأشعرية الآخرين يميلون الى تأويل اليد هنا بالقدرة منهم البغدادي الذي يستحسن هذا الوجه وينقل رأي الأشعري ثم يؤيد معنى القدرة بقوله ( وذلك صحيح على المذهب اذا اثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء ولذلك قال في آدم (عليه السلام) { **خلقت بيدي** } ووجه تخصيصه لأدم (عليه السلام) بذلك ان خلقه بقدرته لا على مثال له سبق لامن نطفة ولا نقل من الأصلاب الى الارحام كما نقل ذريته من الأصلاب الى الارحام ) <sup>(٣)</sup> . وقد اختار الجويني هذا التأويل للآية بالقدرة فقال ( والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ... ) <sup>(٤)</sup> ووصف قول من استبعد ان تكون اليد هنا بمعنى القدرة بانه قول غير سديد وسبب ذلك ( ان العقول قضت

(١) المصدر نفسه ١٢٢ .

(٢) الابنة ٩ ، ٣٥ ، مقالات الاسلاميين ١ : ٢٣٠ .

(٣) اصول الدين ١١١ .

(٤) الارشاد ١٥٥ .

بان الخلق لا يقع الا بالقدرة او يكون القادر قادرا فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم (عليه السلام) بغير القدرة (١) .

ويبين الرازي تأويله الآيات منطلقا من طبيعة الاستعمال اللغوي لليد مقارنة بحقيقتها ( لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة الا انه يستعمل على سبيل المجاز في امور غيرها ) ويبدو من تلك الامور : (٢) القدرة ، النعمة ، ذكر لفظ اليد صلة للكلام في سبيل التاكيد ، ثم تراه يميل الى تأويل الآيات وسيتبين ان هذه المعاني جميعا ترد في دلالة الآيات في استعمالها لفظ اليد . ففي قوله تعالى { **يد الله فوق**

**ايديهم** } جاءت اليد بمعنى القدرة اذ معنى الآية ( ان قدرة الله تعالى غالبية على قدرة الخلق ) (٣) وجاءت بمعنى النعمة في قوله تعالى حكاية عن اليهود { **يد الله مغلولة** } اذ ثبت عنده ( ان المراد انهم كانوا يعتقدون ان نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من اقوى الدلائل على ان لفظة اليد قد يراد بها النعمة ) (٤) والنعمة ايضا هي معنى اليد في قوله تعالى { **بل يدها مبسوطتان** } ويقوي ذلك عنده :

أ - ما تبين ان قول اليهود يد الله مغلولة ليس معناه الغل والحبس بل : معناه احتباس نعم الله تعالى عنهم . فوجب ( ان يكون قوله { **بل يدها مبسوطتان** } عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال ) (٥) .

---

(١) المصدر نفسه ١٥٦ .

(٢) اساس التقديس ١٢٥ .

(٣) اساس التقديس ١٢٦ .

(٤) المصدر نفسه ١٢٦ .

(٥) المصدر نفسه .

ب - ان حمل اللفظ على ظاهره يلزم عنه كون يديه مثل يد صاحب التسنج تعالى الله عنه<sup>(١)</sup> فثبت ان المراد منه افاضة النعم .

وترى الرازي ايضا يزول لفظا آخر يرد في القرآن بما يوهم باليد ( الجارحة ) ففي قوله تعالى : { والارض جميعا قبضته يوم القيامة } ( الزمر/٦٧ ) اذ يستدل بالادلة العقلية على نفي امكان حمل الآية على ظاهرها لما يلزم عنه من محالات وينتهي الى وجوب تأويلها بان يقال : ان الارض في قبضته الا ان هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الانامل على الشيء فقد يذكر ويراد به كون الشيء في قدرته وتصرفه وملكه ، يقال هذه البلدة في قبضة السلطان ، والمراد ما ذكرناه<sup>(٢)</sup> ويؤول لفظ اخر يوهم باليد في قوله تعالى { والسموات مطويات بيمينه } ( الزمر/٦٧ ) بان اليمين هنا ( عبارة عن القوة والقدرة )<sup>(٣)</sup> .

## ٥ - النور .

من ذلك قوله تعالى : { نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح } (النور/٣٥) .

يتفق اغلب الأشاعرة على تأويل النور الوارد في الآية وان اختلفوا في المعنى المراد منه فالبغدادى يفيد من السياق في الآية وورود لفظ السموات والارض فيرى ان وصفه تعالى انه نور السموات والارض ( على معنى انه منورها )<sup>(٤)</sup> .

اما الجويني فهو يرى ان معنى كونه تعالى نور السموات والارض : انه ( هادي اهل السموات والارض ) وهو يرى انه ( لا يستجيز لمسلم منتم للاسلام القول بان نور السموات والارض هو

(١) اساس التقديس ١٢٦ .

(٢) اساس التقديس ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) المصدر نفسه ١٣٤ .

(٤) اصول الدين ٧٨ .

الله<sup>(١)</sup> فيستفيد من المعنى اللازم عن اجراء الآية على ظاهرها في استبعاد المعنى المادي للنور فالمقصود في الآية في رأيه (ضرب الامثال ، وهي بذلك على الاجمال وقد نطق بما ذكرناه سياق الادلة فانه عز وجل من قائل قال { ويضرب الله الامثال للناس } (النور/٣٥) وتابعه الرازي في معنى الآية بانه لا يصح القول بانه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر مستدلا على ذلك بوجوه عديدة تتعلق بفهم الآية وسياق ورودها وظاهره وهي<sup>(٢)</sup> :

١ - انه تعالى لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات والارض ، ولو كان نورا بنفسه لم يكن لهذه الاضافة فائدة .

ب - لو كان كونه تعالى نور السموات والارض بمعنى الضوء المحسوس لو جب ان لا يكون في شيء من السموات والارض ظلمة البتة لانه تعالى دائم لا يزال ولا يزول .

ج - لو كان تعالى نور بمعنى الضوء وجب ان يكون ذلك الضوء مغنيا عن ضوء الشمس والقمر والنار والحس دال على خلاف ذلك .

د - انه تعالى ازال هذه الشبهة بقوله { مثل نوره } نسب النور الى نفسه ، ولو كان تعالى النور نفسه لا متنتعت هذه النسبة .

هـ - انه تعالى قل وجعل الظلمات والنور فبين بهذا انه تعالى خالق الانوار .

و - ان النور يزول بالظلمة ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلا للعدم وذلك تقدم من كونه قديما واجب الوجود ، وبهذه وغيرها من الوجوه البديعة في الاستدلال ينتهي الرازي الى تأويل قوله تعالى { نور السموات والارض } تأويل الجويني نفسه ان معناها هادي اهل السموات والارض<sup>(٣)</sup> .

## ٦ - الساق :

(١) الارشاد ١٥٨ .  
(٢) اساس التقديس ٩٦ ، ٩٧ .  
(٣) اساس التقديس ٩٨ .

ويرد ذكرها في قوله تعالى { يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود } (القلم/٤٢) يرى الجويني انه لا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل فيوجب تأويلها ويرى ان معناها ( الانبياء عن الاهوال يوم القيامة وصعوبة احوالها وما يدفع اليه المجرمون من انكالتها ... )<sup>(١)</sup> . ويرد الرازي احتجاج من وصفه تعالى بنسبة الساق اليه سبحانه واقام استدلاله على ذلك مستفيدا من ظاهر الآية وسياقها من وجوه<sup>(٢)</sup> :

أ - ليس في الآية ان الله تعالى يكشف عن ساقه بل قال { يكشف عن ساق } بلفظ ما لم يسم فاعله .

ب - ان اثبات الساق الواحد للحيوان نقص وتعالى الله عنه .  
ج - ان الكشف عن الساق انما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور وجل اله العالم عنه .  
وينتهي من ذلك كله الى تأويل الآية فقوله يكشف عن ساق أي :  
شدة القيامة وعن احوالها وانواع عذابها ونسبة الى نفسه لانه شدة لا يقدر عليها الا الله تعالى ونلاحظ ان هذا التأويل مطابق لتأويلات الإمامية والمعزلة للآية .

## ٧ - الحركة والانتقال .

فقد وردت آيات يوهم ظاهرها بنسبة ما يلزم عنه الحركة والانتقال كقوله تعالى : { هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام } (سورة البقرة/٢١٠) .  
للازاي في تأويل الآية وجهان كلاهما يقوم على تقدير محذوف<sup>(٣)</sup>

(١) الارشاد ١٥٩ .

(٢) اساس التقديس ١٤٠ .

(٣) اساس التقديس ١٠٣ ، ١٠٤ وهو ما بنى الجويني تأويله الآية عليه ايضا :  
الارشاد ١٠٦ وانما اختار البحث قول الرازي فيها لانه اكثر تفصيلا .

الأول : انها بمعنى هل ينظرون الا ان تأتيهم آيات الله فجعل مجيئ آياته مجيبا له على التضخيم بشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته .

الآخر : ان يكون المراد هل ينظرون الا ان يأتيهم امر الله ، وفي هذه الوجه نلاحظ انه يضع معيارا للتأويل في ظواهر الآيات يقوم على انه تعالى اذا اضاف فعلا الى شيء فان كان ظاهر تلك الاضافة ممتنعا فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل ... فكان تأويله هذا بتقدير ( حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وذلك مجاز مشهور يقال ضرب الأمير فلانا والمراد انه امر بذلك وهو شبيه لقوله تعالى { واسئل القرية } (يوسف/ ٨٢) والمراد أهل القرية وقوله :

{ الذين يحادون الله } (المجادلة / ٥) والمراد يحادون أولياء الله . ويستدل على صحة تأويله بالسياق الذي وردت الآية فيه وما يفسرها من القرآن نفسه ولذلك وجهان :<sup>(٧)</sup>

١ - انه قوله تعالى { يأتيهم الله } وقوله : { جاء ربك } (الفجر/ ٢٢) اخبار عن حال القيامة وان هذه الحوادث لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعضها الآخر .

ب - انه تعالى قال بعد هذه الآية { وقضى ربك } ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق ، وهذا ، ما استدعي ان يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمره من ان قوله { يأتيهم الله } أي يأتي امر الله .

وهذا التأويل بوجهيه مطابق ايضا لتأويلات الإمامية والمعتزلة للآية .

## ٨ - ما يوهم كونه تعالى في السماء .

إذ ترد بعض الآيات الكريمة بما يوهم حلوله في مكان ومنها ما يوهم حلوله سبحانه في السماء كقوله تعالى { أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تصور • أم أمنتم من في السماء ان يرسل عليكم حاصبا فتعلمون كيف نذير } (المك/ ١٦-١٧) .

يحتمل الجويني للآية معاني متعددة تدل جميعا على القطع بان الذي في السماء هو غيره تعالى يقول : (١)

يجوز ان يقال معنى قوله تعالى : { أأمنتم من في السماء } حكمه وامره وسلطانه ويجوز ان يريد ملكا مسلطا على عذاب مستوجب العذاب وقد حمله بعض المتأولين على جبرائيل (عليه السلام) فانه الذي جعله الله جعل قري قوم لوط عليها ساقلاها واقتلها من حيث اراد الله وهو المعنى بقوله { ذي قوة عند ذي العرش مكين } (التكوير/ ٢٠) .

## ٩ - الجنب .

يرد ذكرها في قوله تعالى { يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله } (الزمر/ ٥٦) يقطع الجويني جازما بعدم امكان حمل الجنب في الآية على الجارحة ويرى ان ذلك لا يلتبس إلا على غربي ويستدل على ذلك بان انتظام الكلام لا يقبله اذ لا يستقيم محل الجنب على الجارحة مع ذكر التفريط (٢) وبالتالي فلا يبقى الا تأويل الآية بحمل الجنب على جهات امر الله تعالى ومأخذها ، وقد يراد بالجنب الذرا يقال فلان محترس برعاية فلان لانذ بجنبه .. (٣)

## ب - الروية

وهي من اهم ما وقع فيه اختلاف الأشعرية مع الإمامية والمعتزلة وتكاد تمثل ركيزة اساسية في المنظور الأشعري للعقيدة .

وقد ثبت لنا في الفصلين السابقين ان الإمامية والمعتزلة نفوا وقوع الروية وأولوا الآيات التي ورد ظاهرها كلها موحيا بذلك كما أولوا الآيات التي استدل بها الأشاعرة القائلين بجواز الروية . وبياناً لاهمية هذه المسألة

(١) الشامل : ٥٥٦ .

(٢) الارشاد ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٣) المصدر نفسه ١٥٨ ، ١٥٩ .

عند الأشاعرة لانكاد نجد متكلماً منهم الا ويعقد لها بحثاً<sup>(١)</sup> خاصة لاثباتها بالادلة العقلية والنقلية ورد استدلالات النافين إياها وهم يقيمون الادلة العقلية على جواز الرؤية ويجتهدون في اثبات حصولها مع دفع اعتراضات الخصوم واشكالاتهم في القول باستلزامها التجسيم والحيز والجهة عليه تعالى ولا مجال للخوض في ذلك حيث عقد هذا المبحث لاستقصاء منهجهم في فهم النص القرآني فيحسن الرجوع الى كتبهم الكلامية<sup>(٢)</sup>.

ولكن لا ضمير في التنويه بأن اهم دليل عقلي يقيّمونه على جوازها هو دليل الوجود ، يقول الباقلاني في تقريره هذا الدليل : فان قال قائل فهل يجوز ان يرى القديم سبحانه بالابصار ؟ قيل له : اجل ، فان قال : فما الحجة في ذلك . قيل له الحجة في ذلك انه موجود والشئ انما يصح ان يرى من حيث كان موجوداً<sup>(٣)</sup> .  
وتتعدد ادلتهم القرآنية على جواز الرؤية ويتوسعون في بحثها بما يحتاج استقصاؤه الى كتاب ضخم مستقل ويكتفي البحث هنا بما يقدم تصوراً عن اعتقادهم في المسألة حيث نجدهم يستدلون بمجموعة آيات قرآنية على وجوب حصولها شرعاً كالاتي :

اولاً : قوله تعالى { ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الي الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين } (الاعراف/ ١٤٣)  
هذه الآية من اهم واقوى ما استدلل به الأشعرية على قولهم بوجوب الرؤية وتعددت مواضع الاستدلال ووجوهه في الآية بما يمكن اجماله في الاتي :

(١) ظ : الأشعري : الابانة ١٦ : ، للمع ٦١ ، ٦٧ وينظر الباقلاني : الانصاف ١٧٦ ، التمهيد ٣٠١ ، الجويني : الارشاد ١٧٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٠٠ الغزالي : الاقتصاد ٤١ .

(٢) ظ الأشعري : الابانة ١٦ للمع ٦١ ، ٦٧ الباقلاني : الانصاف ٤٧ ، ١٧٧ ، الجويني الارشاد ١٧٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٠٠ ، الغزالي : الاقتصاد ٤١ وما بعدها .

(٣) التمهيد ٣٠١ ، الانصاف ١٨١ .

## ١ - طلب موسى (عليه السلام) الرؤية : إذ يستدلون به على

كون رؤيته تعالى جائزة ووجه الاستدلال كما يقرره الإمام الأشعري انه ( لايجوز ان يكون موسى (عليه السلام) الذي قد البسه الله تعالى جلباب النبيين وعصمه بما عصم به المرسلين فيسأل ربه ما يستحيل عليه ، واذا لم يجز على موسى فقد علمنا انه لم يسأل ربه مستحيلاً وان الرؤية جائزة على ربنا عز وجل<sup>(١)</sup> ) وانه لو كانت ممنوعة في حقه تعالى لكان طلبه (عليه السلام) لها جهلاً منه لما يجوز عليه تعالى وما لايجوز مما نزه عنه الانبياء (عليهم السلام) فلما اعتقد (عليه السلام) جواز الرؤية فهو لا يخلو من ان يكون اصاب او خطأ ( ولما لم يجز ان يكون النبي مخطئاً في اعتقاده فلم يبق الا انه اصاب )<sup>(٢)</sup> .

يقول الجويني في توجيه الاستدلال بسؤال موسى (عليه السلام) ولزوم علم النبوة بصفاته تعالى ( يجوز على الانبياء الريب في امر يتعلق بعلم الغيب ، اما ما يتعلق بوصف الباري عز وجل فلا يجوز عليهم الريب ، فيجب حمل الآية على ان ما اعتقده موسى (عليه السلام) جوازه جائز<sup>(٣)</sup> بل ان الجويني يرى ان قوله تعالى { لن تراني } وهو ماعده النافون الرؤية اقوى دليل على استحالتها لان { لن } للتأيد ، يراه اقوى الادلة على ثبوت جواز الرؤية : فان من اصطفاه الله لرسالته واختاره واجتباها لنبوته وخصه بتكريمه وشرفه بتكريمه يستحيل ان يجهل من حكم ربه ما يدركه ... المعترلة وغيرهم من نفاة الرؤية .

## ٢ - تعليق الرؤية على استقرار الجبل : بقوله تعالى

جواباً على سؤال موسى : { ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه

---

(١) الابانة ١٣ وينظر البياقلائي : الانصاف ٤٧ ، البغدادي : اصول الدين ٩٩ ، الجويني : الارشاد ١٨٥ .

(٢) ينظر المصادر السابقة وينظر ايضاً الجويني : لمع الادلة ١٠٤ - الجرجاني : شرح المواقيف ٣ : ١٥٨ .

(٣) لمع الأدلة ١٠٤ .

**فسوف تراني** { إذ يرون ان تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن عقلا يعني جوازها ويقول الإمام الأشعري في تقرير وجه الاستدلال ( فلما كان الله عز وجل قادرا على ان يجعل الجبل مستقرا كان قادرا على الامر الذي لو جعله لراه موسى ... ولو اراد الله عز وجل تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقرنه بما يجوز وقوعه فلما قرنه باستقرار الجبل وذلك امر مقدور لله سبحانه دل ذلك على انه جائز ان يرى الله عز وجل <sup>(١)</sup> . ويرى الشهرستاني في هذا الجواب وجهها اخر للاستدلال على جواز الرؤية اذ انه تعالى قال { لن تراني } ولم يقل لست بمرئي فاثبت العجز وامتناع الرؤية من جهة الرائي فلماذا قال { ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني } ( اذ الجبل لما لم يكن مطبقا للتجلي مع شدته وصلابته فكيف يكون البصر مطبقا ، فربط المنع بأمر جائز ومع جوازه احال المنع على ضعف الآلة لاعلى معنى الاستحالة فدل على ان السؤال كان بأمر جائز فتحقق الجواز <sup>(٢)</sup> .

**٣ - معنى قول موسى { تبت اليك } :** إذ يعترض النافون الرؤية بهذا القول على ان موسى (عليه السلام) تاب عن طلبه السؤال لما تبين له استحالة الرؤية وانه اخطأ بطلبها وقد فصل الباقلاني وجوها في الرد على الاعتراض هي: <sup>(٣)</sup>

أ - انه (عليه السلام) لما رأى عظيم الآية من جعل الجبل دكا وصعوقه قال على جري العادة من القول عند الفزع { تبت اليك } .

ب - ان يكون قال ذلك للشدة التي اصابته عند سؤال الرؤية وان كانت الرؤية جائزة .

(١) الابانة ١٤ وينظر ايضا الباقلاني : الانصاف ٤٧ ، ١٧٩ .

(٢) نهاية الاقدام في علم الكلام ٣٦٧ ، ٣٦٨ وينظر ايضا الباقلاني : الانصاف ١٧٨ .

(٣) ظ : الانصاف ١٧٩ ، ١٨٠ .

ج - ان موسى (عليه السلام) كانت ارادته تعجيل الرؤية له في الدنيا قبل الآخرة وكان مراد الله تعالى تأخيرها الى الآخرة وان لا يتقدم على نبينا (صلى الله عليه وآله) في الرؤية ... .

ثانيا : قوله تعالى { وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة } (القيامة/ ٢٢-٢٣) يقوم استدلال الإمام الأشعري بالآية على تعداد المعاني المحتملة للنظر في اللغة ثم يستبعدا جميعا بالاستدلال ليبقى ما يدل على الرؤية بالبصر . فالنظر في اللغة <sup>(١)</sup> :

( اما ان يكون نظر الاعتبار كقوله تعالى { افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت } ( الغاشية/ ١٧) او يكون نظر الانتظار كقوله تعالى :

{ ما ينظرون الا صيحة واحدة } ( يس/ ٤٩ ) او يكون نظر الرؤية ، ثم يرد المعنيين الأولين عن الدلالة على معنى الآية فلا يجوز ان يكون نظر التفكير والاعتبار لان الآخرة ليست بدار اعتبار ولا يجوز ان يكون نظر الانتظار لان النظر اذا ذكر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب ، وايضا فان نظر الانتظار لا يكون في الجنة لان الانتظار معه تنغيص وتكدير واهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم واذا كان هذا هكذا لم يجز ان يكونوا منتظرين فتبعد المعاني الثلاثة من النظر : التفكير والاعتبار والانتظار ويصح الرابع وهو الرؤية لتثبت صحة رايه في الآية بان معناها ( انها (( الوجوه ))

مشرقة { الى ربها ناظرة } أي رائية <sup>(٢)</sup> وهو يستبعد تأويل النافين للرؤية للآية بتقدير مضاف محذوف بحيث يكون تقدير الآية ( الى ثواب ربها ناظرة ) انطلاقا من معيار منهجي اساس يستند الى انه تعالى قال :

{ الى ربها ناظرة } ولم يقل الى غيره ناظرة ويتمثل في ان القرآن على الظاهر وليس لنا ان نزله عن ظاهره الا لحجة <sup>(٣)</sup> ويؤكد الباقلاني كون النظر في الآية هو الرؤية لاثبات انها جاءت دليلا على جوازها مستقيدا من

(١) الآية ١٢ .

(٢) المصدر نفسه ١٢ .

(٣) المصدر نفسه ١٣ .

قوانين اللغة وسياق الآية ( فالنظر في كلام العرب اذا قرن بالوجه ولم يضاف الوجه الذي قرن بذكره الى قبيلة او عشيرة وعدي بحرف الجر ولم يعد الى مفعولين ، فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك ، الا ترى الى قولهم انظر الى زيد بوجهك يعنون بالعين التي في وجهك <sup>(١)</sup> .

وهذا ما اكده الجويني استنادا الى الدليل نفسه اذ يقول بعد التفصيل المعاني النظر المحتملة في اللغة وقد مر تفصيل الأشعري لها ( والنظر في الآية التي احتجنا بها موصول بـ(الى) خبر عن الوجوه الناضرة المستبشرة فافتضاء النظر اثبات الرؤية ) <sup>(٢)</sup> .

ثالثا : قوله تعالى { للذين احسنوا الحسنى وزيادة } (يونس/٢٦) حيث يرى الأشعرية ان الزيادة المذكورة في الآية هي الرؤية ويستدلون على ذلك بان الصحابة جميعا فهموا منها هذا <sup>(٣)</sup> وان الخليفة ابا بكر الصديق (رض) قال ( الزيادة : النظر الى وجهه الكريم ) وقد ذكر هذا التفسير موفوعا الى الرسول (ﷺ) .  
وينقل الأشعري هذا المعنى عن اهل التأويل فالزيادة هي : النظر الى الله عز وجل ولم ينعم الله عز وجل اهل جنانه بافضل من نظرهم اليه ورويتهم له ) <sup>(٤)</sup> .

رابعا : قوله تعالى { كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون } (المطففين/١٥) يرتب الأشعري معنى هذه الآية في دلالتها على الرؤية على معنى قوله تعالى { تحيتهم يوم يلقونه سلام } (الاحزاب/٤٤) اذ يرى ان المؤمنين يلقونه واذا لقوه راوه وقد قال تعالى { كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون } تنصل بالكفار اذ انه تعالى قد ( حجبهم عن رؤيته ولا يحجب المؤمنين ) <sup>(٥)</sup> . وهذا ما اكده الباقلاني في معنى الآية حيث يفهم منها الدلالة على اختصاص المؤمنين بعدم الحجب وانه

(١) ظ التمهيد ٢٦٧ .

(٢) الارشاد ١٨٢ .

(٣) ظ الباقلاني : الانصاف ١٨٧ .

(٤) الابانة ١٤ .

(٥) المصدر نفسه ١٤ .

خاص بالكافرين إذ ( ان الحجب للكفار عن رؤيته عذاب فدل على ان المؤمنين غير محجوبين ، ولا يعذبون بعذاب الحجاب ) (١) .

خامسا : قوله تعالى { تحييتهم يوم يلقونه سلام } ( الاحزاب/٤٤ ) .

إذ يفسر الأشعري كما مر ان المؤمنين يلقونه تعالى وانهم اذا لقوه راوه (٢) .

ويقيد الباقلاني اللقاء بانه اذ قرن بالتحية فلا يقتضي الا الرؤية (٣) ويذهب الرازي الى تأويل ما جاء في القرآن كله من لفظ اللقاء على انه الرؤية (٤) معددا الآيات التي وردت في القرآن الكريم .

سادسا : قوله تعالى { لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار } ( الانعام/١٠٣ ) وهذه الآية هي اقوى ما يحتج به النافون الرؤية من الإمامية والمعتزلة وغيرهم .

ويربط الأشعري دلالة الرؤية بأية اخرى هي قوله تعالى : { الى

ربها ناظرة } ( القيامة/٢٣ ) إذ يرى ان هذه الآية تخص الرؤية في الآخرة وتجاوزها وان قوله تعالى لا تدركه الابصار خاص ( في الدنيا دون الآخرة لان القرآن لا يقتض ، فلما قال تعالى في آية اخرى انه لا تدركه الابصار علمنا ان الوقت الذي قال انه لا تدركه الابصار فيه غير الوقت الذي اخبرنا انها ناظرة اليه ) (٥) ويبني الباقلاني فهمه الآية على ان دلالتها جواز الرؤية وليس ما احتج به النافون إياها من انها جاءت في مقام التمدح بنفي ادراك الابصار ويرد استدلالهم بها على نفي الرؤية بوجوه متعددة منها : (٦)

---

(١) الانصاف ١٨٠ ، ١٨١ وانظر تفسير الابجي للأية في شرح المواقيت للجرجاني ٣ : ١٩٥ .

(٢) الابانة ١٥ .

(٣) الانصاف ٤٧ .

(٤) اساس التقديس ٩٥ .

(٥) اللمع ٦٥ .

(٦) ط الانصاف ١٨٢-١٨٤ ( يتصرف ) .

أ - ان المدح في الآية انما وقع في قوله تعالى { وهو يدرك الابصار } لان كون الشيء لا يدرك بالابصار لا يدل على مدحه الا ترى المعلوم لاتدركه الابصار ولايوجب كون ذلك مدحة وان الوصفين اللذين يمدح بهما لا بد من ان يكون في كل واحد منهما مدح بمجردة نحو قوله تعالى { عزيز حكيم } (سورة البقرة/٢٠٩).

ب - ان المدح وقع في الآية بكونه تعالى مع جواز رؤيته منعنا من الادراك له ، بان يحدث في ابصارنا مانعا يمنعنا من رؤيته ، فالمدح وقع بكونه قادرا على ذلك دون غيره من الخلق فقوله تعالى { وهو يدرك الابصار } حجة على النافين للرؤية .

ج - ان المعتزلة تحديدا لايصح لهم الاحتجاج بهذه الآية لان البصريين منهم عندهم انه تعالى لم يعن بالادراك الرؤية وانما العلم .

د - ان الآية لا حجة فيها للنافين لانه تعالى لم يقل لا تراه الابصار وانما قال { لاتدركه الابصار } والادراك بمعنى يزيد على الرؤية لان الادراك : الاحاطة بالشيء من جميع الجهات والله تعالى لا يوصف بالجهات ولا انه في جهة فجاز في ان يرى وان لم يدرك .  
هـ - ان معنى الآية خاص في الدنيا وان جاز ان تدركه في الآخرة

للمجمع بين الأيتين { لاتدركه الابصار } و { الى ربها ناظرة } وبان الابصار التي لاتدركه هي ابصار الكفار بدون المؤمنين للمجمع بين قوله تعالى { وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة } (القيامة/٢٢-٢٣)

وقوله تعالى : { كلا انهم عن ربهم يومئذ لحجوبون } (المطففين/١٥) وهذا صحيح لان الحجاب لما كان للكفار دون المؤمنين ، كذلك الرؤية للمؤمنين دون الكفار .

و - ان ابصار الخلق لا تدركه في الدنيا والآخرة لانها جعلت للفناء وانما يحدث لهم بصرا غير هذا البصر ويكون باقيا غير فان فيرى الباقي بالباقي ، وفي هذه الوجوه التي احتملها الباقلائي نكاد نجد ان اغلب الوجوه التي استند اليها الأشاعرة في فهمهم الآية

واستدلّاهم على الرؤية مع استحضار لزوم دفع اعتراضات النافين  
الرؤية وهذه الآية اقوى اعتراضاتهم ويتفق الجويني مع الباقلاني في  
اغلب هذه الوجوه فله في الكلام في هذه الآية مسالك منها :  
١ - ان الله لا يدرك جريا على ظاهر الآية بل يُدرك .  
٢ - ان ما تمسك به السالكون مسلك النفي للرؤية استندوا الى نفي  
الادراك لانه يستلزم الاحاطة والحق وانما يلحق ذو الغايات .  
٣ - ان الآية مطلقة غير مختصة بالاوقات وهي عامة فيها فيحمل  
المطلق على المقيد فيحمل نفي الادراك على ايام الدنيا<sup>(١)</sup> ويبني الغزالي  
فهمه الآية على الوجوه الثلاثة الاخيرة التي ذكرها الباقلاني كما يتابع اغلب  
ما ذكره الجويني فمعنى الآية يتردد ان يكون : لا تحيط به (( الابصار ))  
ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق ، او هو عام  
فاريد به في الدنيا وذلك ايضا حق وهو ما اراده بقوله سبحانه { لن  
تراني } في الدنيا<sup>(٢)</sup> .

## ج - الكلام

قضية الكلام الالهي من القضايا التي ترتبت عليها العديد من  
الخلافات وكانت مثارا للجدل الطويل والافتراقات بين المذاهب الكلامية  
الاسلامية عموما .  
وكان للاشعرية فيها موقف تبناه متكلموها جميعهم ، ومثلت صلة ( الكلام )  
بصفاته تعالى من جهة والقرآن كونه قديما ام مخلوقا من جهة اخرى اهم نقاط  
التقاطع والاختلاف . فمن حيث الصفات تمثل الخلاف في ما حقيقة كلامه تعالى  
وهل هو صفة ذاتية له ، كالقدرة ، والحياة ، والعلم ام هو من الصفات الفعلية ،  
كالخلق والرزق وتبعا لذلك هل هو قديم مع الذات ام محدث عند الفعل بحسب  
نسبته الى أي النوعين ، وقد تبين لنا في فصل المعتزلة انهم ذهبوا الى ان الكلام  
مخلوق فان حقيقة هي اصوات وحروف ليست قائمة بالذات المقدسة وانما

(١) الارشاد ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٢) الاقتصاد ٤٧ .

مخلوقة يخلقها تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي فيكون معنى كونه متكلماً ايجاده الكلام وليس من شرط الفاعل ان يحل عليه الفعل<sup>(١)</sup> .

ويذهب الأشعرية في ذلك مذهبا مختلفا اذ يرى الأشعري ان الكلام معنى قائم بالنفس الانسانية والمتكلم نفسه وليس بحروف واصوات كما ذهب المعتزلة ، فهو القول الذي يجده القائل في نفسه ويجول في خلقه ، وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاما حقيقيا تردد ، اهو على سبيل الحقيقة ام المجاز ، وان كان على طريق الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك<sup>(٢)</sup> فهم يرون ان حقيقة الكلام هو الكلام النفسي ، اما الحروف والكلمات والاصوات فما هي إلا دلالة على الكلام النفسي والدليل غير المدلول<sup>(٣)</sup> .

ويجمل الباقلائي القول في القضية وما يجب الاعتقاد به فيها بانه ( يجب ان يعلم ان الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس ، لكن جعل عليه امارات تدل عليه )<sup>(٤)</sup> .

ثم يفصل القول في طبيعة اعتقاد الأشعرية في القضية وصلتها بالقرآن الكريم وقضية قدم الكلام او حدوثه فيقول : ( اعلم انه تعالى متكلم له كلام ، عند اهل السنة والجماعة وان كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ، ولا محدث ، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وارادته ونحو ذلك من صفات الذات ولا يجوز ان يقال كلام الله عبارة ولا حكاية ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق ولا يجوز ان يقول احد لفظي بالقرآن مخلوق ولا غير مخلوق ، ولا اني اتكلم بكلام الله )<sup>(٥)</sup> .

وخلاصة القول في القضية اذ لا مجال للتفصيل فيها هنا<sup>(٦)</sup> ان الأشاعرة يذهبون الى ان الله تعالى متكلم بكلام ازلي قائم بنفسه ليس من جنس الحروف والاصوات واطلقوا عليه ( الكلام النفسي ) الذي هو

---

(١) ظ القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٥٢٨ وما بعدها ، المغني ٧ : ٣ ( بتصرف ) .

(٢) ظ : الشهرستاني : نهاية الاقدام ٣٢٠ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) الانصاف ٧١ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) للتفصيل راجع : الباقلائي : الانصاف ٧١ وما بعدها ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٩٦ وما بعدها .

حقيقة الكلام الالهي كما يرون ، اما الحروف والاصوات فهي دالة عليه ويسمونها ( الكلام اللفظي ) فالدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم ازلي والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم <sup>(١)</sup> .

وما يهم في هذا المقام ان مما ترتب على قضية قدم الكلام قول الأشاعرة بقدم القرآن وعدم القول بخلقه وقد مر بنا ان هذه المسألة أنتجت محنة خلق القرآن في ايام الخليفة المأمون وسببت صراعا فكريا امتد عقودا من السنين بعده حتى عهد الخليفة المتوكل .  
وقد استدل الأشعرية على قدم الكلام ومن ثم قدم القرآن بالادلة العقلية والنقلية وبهم البحث هنا استقصاء اهم الادلة القرآنية على المسألتين على وفق النحو الاتي :

## ١ - قدم الكلام

وقد استدلوا على ذلك بأدلة عديدة من القرآن الكريم منها : <sup>(٢)</sup>

أ - قوله تعالى { **الاله الخلق والامر** } (الاعراف/٥٤) حيث دل على ان الامر غير مخلوق لان كلامه امر ونهي وصبر .

ب - قوله تعالى : { **والله يقول الحق** } (الاحزاب/٤) .

ج - قوله تعالى : { **انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون** } (النحل/٤٠) . فلو ان كلامه تعالى مخلوق لاحتاج خلقه الى قول يقول به { **كن** } ، واحتاج القول الى قول ثالث والثالث الى رابع ، الى ما

---

(١) الأشعري ٣٤ وما بعدها ، الجويني : الارشاد ٩٩ ، ١٠٤ وما بعدها ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٩٦ .

(٢) ظ : الأشعري : الابانة ١٩ ، ٢٠ ، المص ٣٤ ، البقلائي : الاتصاف ٧١ ، الجويني : الارشاد ١٠٤ وما بعدها .

لانهائية له وهذا محال باطل فثبت ان القول الذي تكون به الاشياء المخلوقة غير مخلوق وهو كلامه القديم<sup>(١)</sup>.

د - قوله تعالى { ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره } (الروم/٢٥) وامر الله هو كلامه وقوله فلما امرهما بالقيام فقامتا ليهويان كان قيامهما بامره<sup>(٢)</sup>.

هـ - قوله تعالى : { لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي } (الكهف/١٠٩). ومن فنى كلامه لحقته الافات وجرى عليه السكوت فلما لم يجز ذلك على ربنا عز وجل صح انه لم يزل متكلمًا<sup>(٣)</sup>.

## ٢ - قدم القرآن

مما استدل به الأشعرية على قدم القرآن وانه ليس مخلوقا :

أ - قوله تعالى مخبرا عن المشركين انهم قالوا { ان هذا الاقول البشر } (المنثر/٢٥) يعني القرآن ، فمن زعم ان القرآن مخلوق فقد جعله قولا للبشر وهذا ما انكر الله على المشركين<sup>(٤)</sup>.

ب - قوله تعالى { قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد } (الاخلاص/١-٤) يستدل به الأشعري على قدم القرآن والكلام ، ووجه الاستدلال انه كيف يكون القرآن مخلوقا واسم الله في القرآن ، هذا يوجب ان تكون اسماء الله مخلوقة ولو كانت كذلك لكانت وحدانيته مخلوقة .

(١) ط الأشعري : اللع ٣٣ ، البقلائي : الانصاف ٧١ .

(٢) الأشعري : الابانة ١٩ ، ٢٠ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) الابانة ٢١ .

ج - قوله تعالى { سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى } (الاعلى/١-٢) وجه الاستدلال عند الأشعري انه لا يجوز ان يكون ربك الاعلى الذي خلق فسوى مخلوقا كما لا يجوز ان يكون جد ربنا مخلوقا قال تعالى في سورة الجن { جد ربنا } وكما لا يجوز ان تكون عظمتة مخلوقة كذلك لا يجوز ان يكون كلامه مخلوقا <sup>(١)</sup> .

د - قوله تعالى : { وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء } (الشورى/٥٢) .

ووجه الاستدلال بها كما يرى الأشعري انه لو كان كلام الله لا يوجد الا مخلوقا في شيء مخلوق لم يكن لاشتراط هذه الوجوه معنى <sup>(٢)</sup> .

هـ - قوله تعالى { وان احد من المشركين استجارك فاجره حتي يسمع كلام الله } (التوبة/٦) وجه الدلالة عند الباقلاني ان المسموع هو كلام الله القديم ، الذي هو صفة لله تعالى قديمة موجودة بوجود قديم قبل سماع السامع لها وانما الموجود الحادث هو سماع السامع وفهم الفاهم <sup>(٣)</sup> واستدل الجويني بالآية على ان كلامه تعالى مسموع <sup>(٤)</sup> .

(١) المصدر نفسه ٢٣ .

(٢) ظ المصدر نفسه ٢٣ .

(٣) الاتصاف ٩٣ ، ٩٤ .

(٤) ظ الارشاد ١٣٣ ، ١٣٤ .

و - قوله تعالى { وقرآنًا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث } (الاسراء/١٠٦) . يستدل بها الباقلائي على التفريق بين المقروء وهو كلامه تعالى القديم وقراءة الرسول (ﷺ) وهي فعل له (ﷺ) التي هي صفته <sup>(١)</sup> .

ز - رد الأشعرية على أقوى ما استدل به القائلون بحدوث القرآن وهو قوله تعالى { ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون } (الانبياء/٢) .

ويرى الباقلائي فساد الاستدلال بالآية وان معناها ( ما يأتيهم من وعظ من النبي (ﷺ) ووعد وتخويف { الا استمعوه وهم يلعبون } لان وعظ النبي (ﷺ) ووعيده وتحذيره ذكر قال تعالى : { فذكر انما انت مذكر } (الغاشية/٢١) ويقال فلان في مجلس الذكر أي الوعظ لان قريشا لم تضحك وتلعب بالقرآن ولكن افحمت عند سماعه وتشتتت فيه اهاؤهم واراؤهم <sup>(٢)</sup> .

### افعال الانسان ( نظرية الكسب )

للاشعرية في افعال الانسان موقف ومذهب تتجلى فيه بعض ملامح الموقف الوسط الذي سبق الحديث عنه من جهة وتبدو عليه ملامح الجبر وموقف المجبرة من القضية من جهة أخرى أكثر وضوحا .

فالأشعري في بدايات انطلاق المذهب جبري لا يرى للعبد قدرة على فعله ، وان الافعال مخلوقة لله ، يقول في الابانة ( ... انه لا خالق الا الله وان افعال العباد مخلوقة لله مقدورة كما قال

---

(١) الانصاف ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) التمهيد ٢٤٨ .

{ خلقكم وماتعملون } وان العباد لايقدرّون ان يخلقوا شيئا وهم يخلقون كما قال { هل من خالق غير الله } <sup>(١)</sup> .

وحين يعرض لموقف اهل السنة واهل الحديث وعقيدتهم يقول ( واقرأوا ان لاخالق الا الله ، وان سينات العباد يخلقها الله ، وان اعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وان العباد لايقدرّون ان يخلقوا منها شيئا ) <sup>(٢)</sup> وقد علمنا انه تبني هذه العقيدة والاراء في النهاية حين قال ( وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب ) <sup>(٣)</sup> هذا القرب من المنظور الجبري للقضية حاول الأشعري ومن جاء بعده من اقطاب المذهب معالجته بنظرية تتخلص من الجانب الذي يستلزم الجبر ويؤكد مطلّقية القدرة والمشينة والخالقية لله وشموليّتها له تعالى بما اجمع عليه المسلمون - كما يرى - بان ( ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) <sup>(٤)</sup> .

وتتمثل الحل في قولهم بنظرية الكمب التي سلّكوا فيها منحى تطورت فيه تصاعدا منه الى باقي اقطاب المذهب وتقوم هذه النظرية على اساس التفريق بين الافعال الى <sup>(٥)</sup> :

اضطراري ، واختياري

**فالأولى :** مايقع من العبد وهو عاجز عن رده والثانية ماللعبد قدرة عليه ولكن اصل الارادة المتحكمّة به هي ارادة الله تعالى ويسمّيها ( كسبية ) .

---

(١) الابانة : ٩ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢١ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ٣٢٥ .

(٤) الابانة ٤٤ ، مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢٠ .

(٥) اللع ٧٤ .

فتكون ارادة الله تعالى هي الأصل في الفعلين الاضطرابي ينفرد به والثاني يكون باحدائه له يقول ( ان الدليل على خلق الله تعالى حركة الاضطراب قائم في خلق حركة الاكتساب وذلك ان حركة الاضطراب ان كان الذي يدل على ان الله خلقها حدوثها فكذلك القصة في حركة الاكتساب وان كان الذي يدل على خلقها حاجتها الى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الاكتساب ، فلما كان كل دليل يستدل به على ان حركة الاضطراب مخلوقة لله تعالى يجب به القضاء على ان حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ماوجب به خلق حركة الاضطراب )<sup>(١)</sup> فالفعل منتسب الى الله تعالى في حالتي الفعل والخلق فانه تعالى هو خالقه ، يقول ( فان قال قائل : فلم لادل وقوع الفعل الذي هو كسب على انه لافاعل له الا الله كما دل على انه لاخالق له الا الله قيل له كذلك نقول فان قال : فلم لادل على انه لا قادر عليه الا الله عز وجل ؟ قيل له : لا فاعل له على حقيقته الا الله تعالى ولا قادر عليه ان يكون على ما هو عليه من حقيقته ان يخترعه الا الله تعالى )<sup>(٢)</sup>.

ويحدد الباقلاني حقيقة الكسب وتعلقه بالفعل فيقول ( معنى الكسب انه تصرف في الفعل بقدرته تقارنه في محله فتجعله بخلاف الضرورة من حركة الفالج وغيرها )<sup>(٣)</sup> . كما يحدد طبيعة صلة الفعل بارادة الله تعالى وارادة العبد فيقول ردا على من اعترض بالقول : لو كانت افعالنا خلق لله لكانت مقدورة لنا وله ( ولو كان كذلك لجاز ان نفعلها وبتركها هو أو نتركها ويفعلها هو فيكون الشيء مفعولا متروكا ) فاجاب انطلاقا من كون

(١) المصدر السابق نفسه ٧٤ ، ٧٥ .

(٢) المصدر السابق نفسه ٧٦ .

(٣) التمهيد ٣٤٧ .

الاستطاعة على الفعل - عند الأشاعرة - تكون في حال حدوث الفعل :<sup>(١)</sup>  
 ( هذا باطل ، لان الانسان لايقدر على الفعل الا في حال وجوده فلا يجوز  
 ان يتركه في حال قد وجد فيها ، ولايجوز ايضا ان يتركه الله في تلك الحال  
 لانه هو الموجد لعينه دون العبد الذي يكسبه ، فلو تركه لم يكن  
 موجودا )<sup>(٢)</sup> .

من الامثلة التي يضربها الاشاعرة في قولهم بالكسب ماينقله البغدادي  
 ( ضرب بعض اصحابنا للاكتساب مثلا في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله  
 رجل ويقدر اخر على حمله منفردا به ، إذا اجتمعا جميعا على حمله كان  
 حصول الحمل بقواهما والاخرج اضعفهما بذلك عن كونه حاملا ، كذلك العبد  
 لايقدر على الانفراد بقلعه ولو اراد الله الانفراد باحداث ما هو كسب للعبد قدر  
 عليه ووجد مقدوره فوجده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولايخرج مع ذلك  
 المكتسب من كونه فاعلا )<sup>(٣)</sup> .

وهذا المثال واضح في ان الأشعرية ربما لم ينجحوا في  
 الخروج من بين طرفي الافراط والتفريط في افعال العبد فهم هنا  
 اقرب الى الجبر اذ لامعنى - مع انفراده تعالى بالفعل - لان يكون  
 للعبد بعد ذلك قدرة موجودة وان هذا التوجيه بالكسب ليس اكثر  
 من محاولة تصدت بالالفاظ وتغييرها ولم تقدم حلا معقولا فابقت  
 الانسان في حالة الجبر ونزعت عنه المسؤولية الفردية ، مع العلم  
 بان القول بان له حرية ومسؤولية عن افعاله لايعني خدشا في  
 اصل التنزيه للباري تعالى بل العكس هو الصحيح لان في ذلك  
 اثبات للعدل الالهي ، اذ يلزم عن مبدأ التكليف والثواب والعقاب

(١) ظ : اللمع ٩٤ .

(٢) التمهيد ٣٤٦ .

(٣) اصول الدين ١٣٤ .

كون الانسان فاعلا. وعموما فلا يسع البحث الخوض في تفاصيل النظرية وتساعد التطور في اركانها ، وما ادخل عليها من تحسينات مع ظهور كل قطب جديد من اقطاب الاشعرية<sup>(١)</sup> وخصوصا الباقلائي والجويني فالباقلاني اثبت ان هناك تاثير للقدرة الحادثة ولكن بنسبة خاصة اذ يرى ان كون الفعل حاصلًا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة ، ويسمى ذلك كسبا وذلك هو اثر القدرة الحادثة<sup>(٢)</sup> وجاء الجويني بخطوة اخرى مضافة في التطوير فرفض نفي القدرة والاستطاعة فقال انه لايد من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة ، لاعلى وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم ... فالفعل يستند وجوده الى القدرة والقدرة يستند وجودها الى سبب آخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب الى سبب اخر حتى ينتهي الى سبب الاسباب<sup>(٣)</sup> .

والمهم هنا هو استقراء طبيعة توجيه الايات القرآنية لاثبات الكسب وكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى في فهم الأشعرية للنص القرآني إذ استدلوا بمجموعة آيات على ذلك يستعرض البحث بعضها .

أ - قوله تعالى : { **الله خلقكم وما تعملون** } (الصافات/٩٦) .

ب - قوله تعالى : { **جزاء بما كانوا يعملون** } (السجدة/١٧) .

استدل الأشعري بهما على ان اكساب العباد مخلوقة لله تعالى ووجه الاستدلال انه ( لما كان الجزاء واقعا على اعمالهم كان الخالق لاعمالهم وفي

(١) لمزيد من التفصيل راجع الباقلائي التمهيد ٣٤٥ ومابعدها ، اليفغاداي : اصول الدين : ١٣٣ ومابعدها الجويني : الارشاد ١٨٧ ومابعدها .

(٢) ظ : الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٩٧ ، د. محمد رمضان : الباقلائي ٦٠٠ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ٩٨ - ٩٩ .

الآية الأولى يلاحظ ان الأشعري يقطع الآية من سياقها ويفردها بحكم على دلالتها ببعد بها عن السياق بل يحملها معنى بعيدا وهذا ما انتبه عليه بنفسه حين افترض ان مفترض قد يفترض فيقول<sup>(١)</sup> : ( افليس الله تعالى قال { اتعبدون ماتنحتون } (الصافات/٩٥) وعن الاصنام التي نحتوها فما انكرتم ان يكون قوله { خلقكم وماتعملون } (الصافات/٩٦) اراد الاصنام التي عملوها ) ويجب الأشعري ( قيل له : خطأ ما ظننته لان الاصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله { اتعبدون ماتنحتون } اليها وليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله { خلقكم وماتعملون } اليها .. وليس يجوز ان يعملوا الخشب في الحقيقة فلم يجز ان يكون الله تعالى اراد بقوله { خلقكم وماتعلمون } الرجوع اليها ووجب ان يرجع الى الاعمال كما رجع بقوله { جزاء بما كانوا يعملون } ( الواقعة/٢٤ ) الى الاعمال ))<sup>(٢)</sup> .

ويقوم اساس الاستدلال على نظرية الكسب عند الأشعري على التفريق بين الخلق والاختراع والكسب ( فالواحد منا إذا سمي فاعلا فانما يسمى فاعلا بمعنى انه مكتسب لا بمعنى انه خالق )<sup>(٣)</sup> وهو يستفيد هذا التفريق وما استفاده منه من قوله تعالى { لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت } (سورة البقرة/٢٨٦) وهذا هو مذهب اهل السنة والجماعة الذي يؤيده الباقلائي ويستدل على صحته بالآية الأولى عند الأشعري وايات اخرى .

ففي قوله تعالى { والله خلقكم وماتعملون } (الصافات/٩٦) ينهج منهج الأشعري نفسه فيأخذ الآية على ظاهرها اولا مع اقتطاعها

(١) اللع ٦٩

(٢) اللع ٧٠

(٣) الانصاف ١٤٤

من سياقها الذي وردت فيه فيقول في معنى الآية ( اخبر تعالى انه خالق لاعمالنا على العموم كما اخبر انه خالق لصورنا وذواتنا على العموم وهذا من اوضح الادلة في الكتاب )<sup>(١)</sup> .

ج - قوله تعالى { خالق كل شيء } (الانعام/١٠٢) ووجه الاستدلال بها عند الباقلاني انه ( معلوم ان افعالنا مخلوقة اجماعا ، وان اختلفنا في خالقها وهو تعالى قد ادخل في خلقه كل شيء مخلوق فدل على انه لخالق لشيء مخلوق غيره سبحانه وتعالى ) فترى ان استدلاله هنا عقلي بحث استفاد من الايات ظاهرها وبني عليها الاستدلال المنطقي .

د - قوله تعالى : { الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون } (الروم/٤٠) .  
ووجه الاستدلال بالآية يفيد من سياقها كالآتي<sup>(٢)</sup> :

١ - انه تعالى قال { الله الذي خلقكم } وهذا عام في ذواتنا وصفاتنا ، ثم اكد ذلك بقوله تعالى { ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم } يعني ثم خلق ارزاقكم ، وعند المخالف ان العبد يخلق افعاله ورزقه فهو خلاف ما اخبر الله تعالى به من كونه خالقنا ولارزاقنا .

٢ - انه تعالى قال { ثم يميتكم ثم يحييكم } فكما لا يقدر احد ان يخلق موته ولاحياته فكذلك لا يقدر ان يخلق فعله ورزقه من حركة ولاسكون ولاغير ذلك .

٣ - انه تعالى نزه نفسه عن قول القدرية والقائلين بنسبة خلق فعل العبد الى العبد بان قال : { سبحانه وتعالى عما يشركون }

(١) المصدر نفسه ١٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ١٤٦ .

(الاعراف/١٩٠) ثم اكد ذلك بمواضع تالية فقال : { هل من خالق غير الله } (فاطر/٣) سبحانه وتعالى وقال : { افمن يخلق كمن لا يخلق } (النحل/١٧) .

وقد تصدى الباقلائي لرد اعتراضات القائلين بخلق الانسان لفعله في استدلالهم بالايات الكريمة إذ ان له فهماً اخر لتلك الايات كالأتي <sup>(١)</sup> :

فاذا احتجوا بقوله تعالى { جزاء بما كانوا يعملون } (الواقعة/٢٤) على انه اثبت لنا العمل والعمل هو الفعل والفعل هو الخلق .

فجوابه : انه تعالى اراد هنا بالعمل : الكسب والعبد مكتسب يدل على ذلك انه قال في موضع اخر { جزاء بما كانوا يكسبون } (التوبة/٨٢) نحن لانمنع ان يسمى كسب العبد عملاً له ، انما نمنع ان يكون العبد خالقاً مخترعاً لفعله مخرجاً اياه من العدم الى الوجود .

وان احتجوا بقوله تعالى : { فتبارك الله احسن الخالقين } (السجدة/٧) .

ويقوله تعالى : { واذا تخلق من الطين } (المائدة/١١٠) .

فله اجوبة كثيرة منها : انه تعالى عنى باحسن الخالقين احسن المقدرين فعيسى (عليه السلام) يقدر الطين صورة والخلق يقدرון الصورة صورة لا انهم يخرجون الصورة من العدم الى الوجود . فقال تعالى : { احسن الخالقين } أي المقدرين .

ومنها ان الله تعالى هو الخالق لخالق سواه لكن لما ذكر معه غيره قال ( احسن الخالقين ) وان كان هو الخالق على الحقيقة بدون غيره .

---

(١) الانصاف ١٤٩-١٥٠ .

ومنها : ان لفظة افعل في كلام العرب يراد بها اثبات الحكم لاحد المذكورين وسلبه الاخر من كل وجه . فكذلك قوله تعالى : { احسن الخالقين } اثبت الخلق له به بدون غيره .

وياخذ د . احمد محمود صبحي على الأشعري استدلاله بالآيات التي سبقت الإشارة اليها ولم يستفد من الآيات التي يرد فيها لفظ الكسب صريحا ويرى ان الأشعري انما امتنع عن الاستدلال بها لانها تؤكد نسبة الفعل للإنسان ومن ثم مسؤوليته عنه ومحاسبته على ماكسب أو اكتسب أو فعل (١) ومن تلك الآيات قوله تعالى :

{ ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم } (سورة البقرة/١٤١) .  
{ اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب } (سورة البقرة/٢٠٢) .

{ ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه } (النساء/١١١) .  
{ فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون } (الاعراف/٣٩) .  
{ وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم } (الشورى/٣٠) .

### التكليف بما لا يطاق

يرى الأشاعرة جواز تكليفه تعالى عباده مالا يطيقون، ويرتبط هذا الجواز في المسألة بازادته تعالى لأفعال العبد وحقيقة قدرة العبد فلما كانت ارادته تعالى واحدة قديمة ازلية متعلقة بجميع المراتبات من افعاله الخاصة وافعال عباده من حيث انها مخلوقة ، لا من حيث انها مكتسبة لهم فعن هذا قال الأشعري ( اراد (( تعالى )) الجميع من خيرها وشرها ونفعها وضرها وكما اراد وعلم اراد من العباد ما علم .. وتكليف مالا يطاق جائز على مذهبه لهذه العلة ولان الاستطاعة عند الأشعري عرض والعرض لا يبقى زمانين . ففي حال التكليف لا يكون المكلف قط

---

(١) في علم الكلام ٢ : ٨٢ .

قَادِرًا لِأَنّ الْمَكْلَفَ مِنْ يَقْدِرُ عَلَى أَحْدَاثٍ مَا أَمْرٌ بِهِ <sup>(١)</sup> . وَلَكِنَّهُ يَفْرُقُ بَيْنَ وَجْهَيْنِ مِنْ ذَلِكَ عِنْدَمَا لَا يَجُوزُ عَلَى مَنْ لِقَادِرَةٍ لَهُ عَلَى الْفِعْلِ أَصْلًا وَلَيْسَ عَلَى مَنْ لَا يَسْتَطِيعُهُ لِأَنَّهُ اخْتَارَ ضَدَّهُ .

وَيَسْتَدِلُّ الْأَشْعَرِيَّةُ عَلَى جَوَازِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يُطَاقُ بِأَيَّاتٍ عَدِيدَةٍ مِثْلُ :

١ - قَوْلُهُ تَعَالَى لِلْمَلَائِكَةِ { أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ } (سُورَةُ الْبَقَرَةِ/٣١) .

يَسْتَدِلُّ بِهَا الْأَشْعَرِيَّةُ وَوَجْهَ الدَّلَالَةِ أَنَّهُ تَعَالَى يَعْنِي أَسْمَاءَ الْخَلْقِ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ذَلِكَ وَلَا يَقْدِرُونَ عَلَيْهِ <sup>(٢)</sup> .

٢ - قَوْلُهُ تَعَالَى : { يَدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ } (الْقَلَمُ/٤٢) وَوَجْهَ دَلَالَتِهَا عِنْدَ الْأَشْعَرِيَّةِ أَنَّهُ إِذَا جَازَ تَكْلِيفُهُ إِيَّاهُمْ فِي الْآخِرَةِ مَا لَا يُطِيقُونَ جَازَ ذَلِكَ مِنَ الدُّنْيَا .

٣ - أَنَّهُ تَعَالَى قَدْ أَمَرَ بِالْعَدْلِ وَقَالَ { وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ } (النِّسَاءُ/١٢٩) .

٤ - قَوْلُهُ تَعَالَى { رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ } (سُورَةُ الْبَقَرَةِ/٢٨٦) .

وَيَسْتَدِلُّ الْأَشْعَرِيَّةُ بِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يُطَاقُ جَائِزًا لَمَا دَعَا إِلَيْهِ إِلَّا يَحْمِلُهُمْ إِيَّاهُ <sup>(٣)</sup> .

وَيَفْهَمُ الْبَاقِلَانِي مِنَ الْآيَةِ دَلَالَتَهَا عَلَى جَوَازِهِ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ ظُلْمًا وَعَبَثًا وَقَبِيحًا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى لَكَانُوا قَدْ رَغِبُوا إِلَيْهِ فِي الْإِلَاحَةِ يَظْلَمُهُمْ وَلَا يَسْفَهُ عَلَيْهِمْ وَلَا يُوجِبُ مِنَ الْأَوَامِرِ مَا يُخْرِجُ بِهِ عَنْ حَدِّ الْحِكْمَةِ وَاللَّهُ أَجْلٌ مِنْ أَنْ يَتْنِي عَلَى قَوْمٍ أَجَازُوا ذَلِكَ عَلَيْهِ <sup>(٤)</sup> .

---

(١) ظ : الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٩٦ (بتصرف) . ينظر أيضا في علم الكلام ٢ : ٨٣ .

(٢) اللع ١١٣ .

(٣) ظ : أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٨٣ ، ٨٤ .

(٤) التمهيد ٢٩٤ .

## الغاية

في ختام هذه المحاولة في كشف منهج فهم النص القرآني عند المتكلمين وبخاصة المذاهب الثلاثة الكبرى منهم وهم الامامية والمعتزلة والاشعرية يتوقف الباحث لتلمس اهم النتائج التي تمخض عنها البحث ، والخروج بما هو ضروري من التوصيات ، حيث تبلورت اهم النتائج المنتزعة في الاتي :

١ - ان النص القرآني الكريم كان له الأثر الجلي في تأصيل البحث الكلامي عند المسلمين بما لايقارن معه أي تأثير اخر لمؤثرات داخلية أو خارجية ، فقد جاء بمنظومة كاملة للعقيدة وأسّس لمناهج الاستدلال عليها ، وقنن اصول فهم جزئياتها من خلال الاستضاءة بنصوصه .

٢ - ان هذا النص الكريم حمل بأفاق تعبيرية نقلت الفكر العربي الاسلامي نقلة واسعة من جمود الجاهلية وسطحية مفاهيمها ، وجاء بمفاهيم جديدة قدمت عقيدة نقلت الانسان المسلم من سذاجة التصور لملامح العقيدة الى منظور يصمد في وجه هجمات المنظومات الاخرى للاديان والملل كلها، ويحقق اهلية الخاتمية والعالمية للرسالة وهي اهم خصائصه .

٣ - ان البحث كشف عن اربع مرجعيات رئيسة تناوبت وتفاوتت في الحاكمية عند كل مذهب من المذاهب الكلامية الثلاثة وتتمثل هذه المرجعيات في : القرآن الكريم ، السنة الشريفة ، العقل والاجماع .

لكن الكتاب الكريم نفسه كان المرجعية الوحيدة ذات التأثير المهيمن والكامل والحضور الجلي في كل جزئية وكان العقل يتناول هنا ويتعد قليلا هناك ، وكانت السنة رديفة الكتاب وشارحة مجملاته واصوله لاسيما عند الامامية والاشعرية ، وقدكان للسنة بمعناها عند الامامية وهي تشمل سنة المعصوم عموما وليس النبي (ﷺ) تحديدا اثرها الكبير ، بل ان الاثر الوارد عن الانمة (ع) الذي اكتسب اهلية تمثيل المنظور

القراني والنبوي عندهم كان الحاكم الاكبر بعد القرآن . في الوقت الذي نكاد نجد تأثير السنة يتلاشى عند المعتزلة .

٤ - ان العقل تفاوتت حاكميته ، فكانت في ذروتها عند المعتزلة ، ووضعت لها الضوابط والمعايير للتفعيل عند الامامية والاشاعرة .

٥ - انقسمت المذاهب الكلامية امام خصوصيات النص في اجتواء المحكمات والمتشابهات ، وفي خطابه الذي يستحضر الافهام المختلفة ، ويستدعي مرجعية اللغة ولاسيما عند حديثه في الصفات الخيرية على ثلاثة اتجاهات رئيسة هي: الوقوف عند الظاهر بلا تكييف، والتفويض مع ميل جزئي للتأويل ، والتأويل على نطاق واسع عند حدوث تعارض ظاهري بين دلالات النصوص أو مع أدلة العقل .

٦ - ان الجميع ينطلق من كلية انه يستحيل ان يتعارض الشرع والعقل ، وان أي تعارض ان حدث فهو لفظي وقتي يزول بالتأويل ، أو انه راجع الى خلل في الفهم عند المتصدي للكشف عن دلالات النص ، مع اتفاق الجميع على ان العقل اصل ابتداء في تأكيد الشرع والاستدلال عليه .

٧ - لم يستطع أي مذهب من المذاهب الكلامية التي درست في البحث ان يفلت من ضرورة التأويل فهو ضرورة لا بد منها والا وقع المتصدي للكشف عن دلالات النص في تقاطعات كثيرة اهمها الوقوع في وهم التعارض بين العقل والشرع .

٨ - ان منهج التفويض كانت له مرحلة تاريخية مؤقتة في المذهب الاشعري تحددت في البدايات عند مؤسسه الامام الاشعري ، والقت ببعض ظلالها على طروحات الباقلاني والجويني والرازي في المدة لمتأخرة من حياتهما .

٩ - ان الموقف من المحكم والمتشابه ، وامكان علم تأويله ومن ثم تحديد ابعاد مساحة البحث في النص الكريم قد تمخض عن اتجاهين رئيسين :

اتجاه يفسر آية المتشابه قوله تعالى { وما يعلم تأويله الا الله والراستخون في العلم } آل عمران / ٧ بعطف الراستخين على الله تعالى في امكان علمه ، وهؤلاء هم الامامية والمعتزلة والاتجاه الآخر هم الاشعرية الذين فسروا الآية بان الواو للاستئناف فلا يعلمه الا الله تعالى ، ولكنهم لجأوا مع ذلك الى التأويل تخلصا من مغبة الوقوع في التشبيه والتجسيم ، ولكنه التأويل المنضبط الاصولي المحكوم بضوابط وحدود .

١٠ - لقد كانت لكل مذهب من المذاهب المبحوث عنها جذوره واسلافه الذين القوا بظلال تأثيرهم على صياغاته لمنهجه في فهم النص ، ومنهجه عموما ، لاسيما الامامية في مرجعية الانمة (عليه السلام) ، والاشعرية في تأثير مواقف السلف واهل الحديث وخف هذا التأثير عند المعتزلة وان حاولوا ان يجدوا لانفسهم جذورا تمتد الى بعض الصحابة وخصوصا الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام) .

ولابد في الختام من الإشارة الى جملة توصيات يرى الباحث اهميتها في بلورة منهج اسلامي متوحد منضبط باصول الخطاب المركزي القراني في فهم نصوص هذا الخطاب ، واستمداد اضاءاته في صياغة منظور للعقيدة ومن اهم هذه التوصيات .:

١ - على الباحثين في المناهج الكلامية الاسلامية ان يستصينوا بهدي القرآن في دعوته الى الاعتصام بحبل الله جميعا بالتوحد والتكامل وذلك بالبحث عن القواسم المشتركة بين المذاهب المتعددة ، وبلورة عوامل التوحد ، وإقصاء كل ما من شأنه ان يفرق الكلمة ويشتت الجمع مما بثته اياد خفية حاولت طمس الوحدة .

٢ - على الباحثين ان يكونوا امناء في تحديد الاصول والحدود الفاصلة بين التعميم والتخصيص ، فلا يمكن ان تنسب اراء لفرقة محدودة في ضمن مذهب منقسم على عشرات الفرق المشابهة الى ذلك المذهب باجمعه ، ومن

ثم يحمل المذهب طروحات و آراء متناقضة يعلن تنصله عنها وبرائه منها .  
كما يجب البحث بموضوعية عن اصول العقيدة لكل مذهب في اطار  
مرجعياته وفي اطار نتاجه الفكري الخاص وليس نقلا عن باحثين ومؤرخين  
ربما كان لهم مواقف معادية اثرت في تشويه ارائه ، أو لاسباب سياسية أو  
أيديولوجية.

٣ - ان بنا حاجة الى منهج جديد يستخلص القواسم المشتركة بين  
المذاهب المعتمدة الموجودة على الساحة الفكرية ، ويستدعي مايسد باقي  
الثغرات في ادائها والتي نتجت عن انشغالها بالصراع فيما بينها باثبات  
صحة طرحها ورد هجمات المقابل و افساد ارائه وابطالها .

٤ - ان ثورة العقل التي شكلت انطلاقة تاريخية في الواقع العربي  
الاسلامي بنزول القران الكريم في تغيير شامل للواقع الانساني عموما ، ثم  
اضاء بعض وميضها في حدود القرنين الثالث والرابع ، تستدعي محاولة  
لتقصي اسباب التراجع في العقل العربي ، فالنص باق ومنظوره مستمر  
ومتجدد والخمود والخمول والعجز اصاب العقل المتصدي والمتعامل مع  
النص، فلنستضئ بهدي النص من جديد ولنعيد للعقل العربي هيئته ،  
ولنحسب ما الذي خسره الفكر العربي الاسلامي بتجميد حركة  
العقل وتراجعها.

**وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين**

**الباحث**

## المصادر والمراجع

✽ اشرف ما نبتدي به : القرآن الكريم

### اولاً : المطبوعات

ابن ابي الحديد ، عز الدين ابو حاتم عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ت ٦٥٦هـ)

✽ شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ، عيسى البابي الحلبي ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م .

ابن تيمية ، تقي الدين عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ)

✽ درء تعارض العقل والنقل ، دار الكتب العلمية ١٩٧١م .

ابن جني ، ابو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ)

✽ الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ١٣٧٤هـ ، ١٩٥٥م .

ابن حزم ، علي بن احمد (ت ٤٥٦هـ)

✽ الفصل في الملل والاهواء والنحل ( بهامش الملل والنحل للشهرستاني ) ، ط بيروت ١٩٧٥م .

ابن حنبل ، الامام احمد (ت ٢٤١هـ)

✽ مسند احمد ، تحقيق : احمد محمود شاكر ، دار المعارف مصر ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ م .

ابن خزيمة ، محمد بن اسحاق (ت ٣١١هـ)

✽ التوحيد واثبات صفات الرب ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٥٤هـ .

ابن خلدون ، ولي الدين عبد الرحمن (ت ٨٠٨هـ)

✽ المقدمة ، مطبعة مصطفى محمد ، مصر (د.ت)

ابن خلكان ، شمس الدين بن احمد (ت ٦٨١هـ)

✽ وفيات الاعيان واخبار الزمان ، تحقيق محمد مخيي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، مصر ، ط ١ ١٩٤٨ م .

ابن سعد ، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (ت ٢٣٠هـ)

✽ الطبقات الكبرى ، دار صادر ، دار بيروت ، بيروت ١٣٨٠ هـ ١٩٦٠ م .

- ابن رشد ، ابو الوليد محمد بن احمد ( ٥٩٥ هـ )  
 \* فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط ٢ ١٩٨٦ م .  
 ابن شهر آشوب ، محمد بن علي ( ت ٥٨٨ هـ )  
 \* منلقب آل ابي طالب ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٧٦ هـ ١٩٥٦ م .  
 ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله بن محمد المالكي ( ت ٤٦٣ هـ )  
 \* جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ١٣٦٨ هـ ١٩٦٨ م .  
 ابن عربي ، محيي الدين ( ت ٦٣٨ هـ )  
 \* رد المتشابه للمحكم ، مطبعة الصديق الخيرية ، القاهرة ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م .  
 ابن عساكر ، علي بن الحسين بن هبة الله الدمشقي ( ت ٥٧١ هـ )  
 \* تبیین كذب المفتری فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري نشره القدسي ، مطبعة التوفيق دمشق ١٣٤٧ هـ  
 ابن قيم الجوزية ، ابو عبد الله محمد بن ابي ايوب ( ت ٧٥١ هـ )  
 \* الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة ، اختصار محمد بن الموصلي ، مطبعة الامام ، القاهرة ١٣٨٠ هـ .  
 ابن المرتضى ، احمد بن يحيى ( ت ٤٨٠ هـ )  
 \* المنية والامل ، بيروت ط ١ ١٩٦١ م .  
 ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري ( ت ٧١١ هـ )  
 \* لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ١٣٧٥ هـ ١٩٥٦ م .  
 ابن النديم ، محمد بن اسحاق ( ت ٣٨٥ هـ )  
 \* الفهرست ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة .  
 ابو زيد ، نصر حامد  
 \* الاتجاه العقلي في التفسير ، دار التنوير ، بيروت ط ١ ١٩٨٢ م .  
 احمد امين  
 \* ظهر الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٣٨٨ هـ ، ١٩٦٩ م .

- احمد محمود صبحي  
 \* في علم الكلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ط ٥ ، ١٤٠٥ هـ . ١٩٨٥ م .  
 \* نظرية الامامة ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩ .  
 \* الازهري ، ابو منصور محمد بن احمد (ت ٣٧٠ هـ)  
 \* تهذيب اللغة ، تحقيق عبد العظيم محمود / الدار المصرية ١٣٨٤ هـ .  
 \* الاسفراييني ، ابو المظفر طاهر بن محمد (ت ٤٧١ هـ)  
 \* التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية ، مكتبة الخانجي ، مصر .  
 \* الاشعري ، ابو الحسن علي بن اسماعيل (ت ٣٣٠ هـ) .  
 \* الابانة عن اصول الديانة ، المطبعة المنيرية ، القاهرة .  
 \* استحسان الخوض في علم الكلام ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن ١٣٤٤ هـ .  
 \* للمع في الرد على اهل الزيغ والبدع ، تقديم د. حمودة غرابية مطبعة مصر ١٩٥٥ م .  
 \* مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، مطبعة النهضة المصرية ط ١ ١٩٥٥ م .  
 \* الاشعري ، سعد بن عبد الله (ت ٣٠١ هـ)  
 \* المقالات والفرق ، طبع طهران ١٩٦٣ م .  
 \* الأمدي ، ابو الحسن علي (ت ٦٣١ هـ)  
 \* الإحكام في اصول الأحكام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧ م .  
 \* الاجي ، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد (ت ٦٥٦ هـ)  
 \* المواقف ، دار الكتب ، بيروت (د. ت) .  
 \* الباقلائي ، القاضي ابو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ)  
 \* الانصاف فيما يجب الاعتقاد به ، تحقيق محمد زاهد الكوثري مؤسسة الخانجي مصر ١٣٨٢ هـ ١٩٦٣ م .  
 \* التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة ، تحقيق محمد عبد الهادي ، ابي ريدة ومحمود محمد الخضير مصر ١٩٤٧ م .

✽ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة نشر الاب ريتشارد يوسف مكارثي بيروت .

البخاري ، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ)

✽ صحيح البخاري ، المطبعة الكبرى الاميرية ، ببولاق ، مصر ١٣١٤هـ

بنوي ، د. عبد الرحمن

✽ مذاهب الاسلاميين ، دار الملايين ، بيروت ١٩٧١م .

✽ مناهج البحث العلمي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٣ ، ١٩٧٧م .

البرقي ، ابو جعفر محمد بن خالد

✽ المحاسن ، دار الكتب الاسلامية ، طهران .

البغدادي ، عبد القاهر (ت ٤٢٩هـ)

✽ اصول الدين الاسلامي ، مطبعة الدولة ، استنبول ط١ ١٣٤٦هـ ١٩٢٨م .

✽ الفرق بين الفرق ، تحقيق لجنة احياء التراث ، دار الجيل ، بيروت ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م .

البلاغي ، محمد جواد

✽ الاء الرحمن في تفسير القران ، مطبعة العرفان ، صيدا ، لبنان ١٩٣٣م .

البهائلي ، احمد كاظم

✽ محاضرات في العقيدة الاسلامية ، الجزء الثاني : الصفات الالهية ، شركة حسام ، بغداد ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م .

البهي ، محمد

✽ الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، دار الفكر ، بيروت ، ط١ .

الترمذي ، ابو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)

✽ صحيح ترمذي ، بشرح ابي بكر بن العربي ، مطبعة للصاوي ، القاهرة ١٣٥٣هـ .

جلال الله ، زهدي

✽ المعتزلة ، منشورات النادي العربي ، يافا ١٩٤٧م .

- الجرجاني ، عبد القاهر  
 \* اسرار البلاغة ، تحقيق هـ ريتير مكتبة المثنى ، بغداد ط ٢ ١٣٩٩ هـ  
 ١٩٧٩ م .  
 \* دلائل الاعجاز ، دار المعرفة ، بيروت ١٣٨٩ هـ ١٩٧٨ م .  
 الجرجاني ، الشريف علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ) .  
 \* شرح المواقف ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣١٥ هـ ١٩٠٧ م .  
 جلال محمد موسى  
 \* نشأة الاشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨٢ م .  
 الجوهري ، اسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣ هـ - ٣٩٨ هـ)  
 \* تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق احمد عبد الغفور عطا ، دار  
 الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٦ م .  
 الجويني ، امام الحرمين ابو المعالي (ت ٤٧٨ هـ)  
 \* الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الدين ، تحقيق محمد يوسف  
 موسى ، علي عبد المنعم ، نشر مكتبة الخانجي مصر .  
 \* الشامل في اصول الدين ، تحقيق علي سامي النشار ، منشأة المعارف  
 بالاسكندرية ١٩٦٩ م .  
 \* لمع الادلة في عقائد اهل السنة والجماعة ، المؤسسة المصرية  
 العامة للتأليف والنشر ط ١ ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م .  
 الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ)  
 \* العقل وفهم القران ، تحقيق حسن القوتلي دار الفكر ، بيروت ، ط ١ ،  
 ١٩٧١ م .  
 الحاكم النيسابوري ، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥ هـ) .  
 \* المستدرک على الصحيحين ، مكتبة ومطبعة النصر الحديثة  
 الرياض .  
 الحر العاملي ، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤ هـ) .  
 \* وسائل الشيعة الى نيل مسائل الشريعة ، دار احياء التراث العربي ،  
 بيروت ط ٤ ١٣٩١ هـ  
 حسني زينة  
 \* العقل عند المعتزلة ، دار الافلق الجديدة ، بيروت ١٩٧٨ م  
 الحويزي ، عبد علي جمعة (ت ١١١٢ هـ)  
 \* تفسير نور الثقلين ، مطبعة الحكمة ، طهران ١٣٧٤ هـ

- الخليلي ، محمد  
 \* امالي الامام الصادق ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف  
 ١٣٨٤ هـ ١٩٦٥ م .  
 الخطابي ، عبد الكريم  
 \* الله ذاتا وموضوعا ، دار المعرفة ، بيروت ط ٣ ١٣٩٥ هـ ١٩٧٤ م .  
 الخوني ، السيد ابو القاسم الموسوي (ت ١٤١٣ هـ)  
 \* البيان في تفسير القرآن ، المطبعة العلمية ، قم ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م .  
 الخياط المعتزلي ، ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد (ت ٣٠٠ هـ )  
 \* الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد تحقيق د. نبيرج دار  
 الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م .  
 دي بور  
 \* تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي ابي ريدة ،  
 لجنة التأليف والترجمة والنشر مصر ط ٤ ١٣٥٧ هـ ١٩٧٧ م .  
 الذهبي ، محمد حسين  
 \* التفسير والمفسرون ، دار الكتب الحديثة القاهرة ط ١ / ١٣٨١ هـ  
 ١٩٦١ م .  
 الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ )  
 \* الاربعين في اصول الدين ، مطبعة مجلس دائرة المعارف  
 العثمانية حيدر آباد الركن ط ١ ١٣٠٣ هـ .  
 \* اساس التقديس في علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي  
 مصر ١٣٥٤ هـ ١٩٣٥ م .  
 \* التفسير الكبير ( مفاتيح الغيب ) طبع عبد الرحمن محمد القاهرة  
 ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م .  
 \* محصل اراء المتقدمين والمتأخرين المطبعة الحسينية القاهرة  
 ١٣٢٣ هـ  
 الرازي ، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦ هـ )  
 \* مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٧ م .  
 الراغب الاصبهاني : ابو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢ هـ )  
 \* المفردات في غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة  
 مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٦١ م

- الراوي ، د. عبد الستار  
 \* ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد وزارة الاعلام ، العراق ١٩٨٢م  
 الرسمي ، القاسم (ت ٢٤٦هـ)  
 \* اصول العدل والتوحيد ( في ضمن رسائل العدل والتوحيد ) تحقيق  
 محمد عمارة دار الهلال مصر ١٩٧١م .  
 الشريف الرضي ، ابو الحسن محمد بن الحسن (ت ٤٠٦ هـ)  
 \* حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، بيروت ١٣٥٣هـ .  
 رمضان ، محمد  
 \* البقلائي واراؤه الكلامية ، مطبعة الامة ، بغداد ١٩٨٦م .  
 الزبيدي ، محمد مرتضى (ت ١٢٠٥ هـ)  
 \* تاج العروس ، الكويت ، ١٩٧٤م .  
 الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت ٧٩٤ هـ)  
 \* البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد ابي الفضل ابراهيم دار  
 احياء الكتب العربية القاهرة ط ١ ١٣٧٦هـ ١٩٥٧م .  
 الزمخشري ، جار الله بن محمود بن عمر (ت ٥٢٨ هـ)  
 \* الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه  
 التأويل دار الكتاب العربي ، بيروت .  
 السبزواري ، السيد عبد الاعلى  
 \* مهذب الاحكام في بيان الحلال والحرام ، مطبعة الاداب ،  
 النجف الاشرف ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م .  
 \* مواهب الرحمن في تفسير القرآن ، مطبعة الاداب ، النجف  
 الاشرف ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م .  
 السبكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ)  
 \* طبقات الشافعية الكبرى ، مطبعة الحسينية ، مصر ، ط ١ .  
 السيوطي ، جلال الدين بن عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)  
 \* الأتقان في علوم القرآن المكتبة الثقافية ، بيروت ١٩٧٣م .

✽ الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، المكتبة الاسلامية ، طهران ١٣٧٧هـ .

✽ صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، مكتبة الخانجي مصر ط ١ ( د.ت ) .

الشافعي ، الامام محمد بن ادريس ( ت ٢٠٤هـ )

✽ الرسالة ، تحقيق محمد شاكر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٣٥٨هـ ١٩٤٠م .

شبر ، السيد عبد الله

✽ تفسير شبر ، دار الكتب العلمية بغداد .

الشهرستاني ابو الفتح عبد الكريم ( ت ٥٤٨ هـ )

✽ الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م .

✽ نهاية الاقدام في علم الكلام مطبعة المثني ، بغداد .

شيخ زادة ، عبد الرحيم بن علي

✽ نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدي والاشعرية في العقائد . المطبعة الادبية ، مصر ط ١ ١٣١٧هـ .

الصابوني ، ابو عثمان بن اسماعيل

✽ عقيدة السلف واصحاب الحديث ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ١٩٧٠م .

الصلح ، صبحي

✽ مباحث في علوم القرآن ، بيروت ، ط ١٠ ، ١٩٧٧م .

✽ نهج البلاغة ( تصنيف ) ، بيروت ط ١ ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م .

الصدر ، حسن

✽ الشيعة وفنون الاسلام ، مطبعة العرفان ، صيدا ، ١٣٣١هـ .

الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ( ت ٣٨١هـ )

- ✱ إكمال الدين طبع حجر ، صبران ، ( د . ت ) .
- ✱ التوحيد ، دار المعرفة ، بيروت ( د . ت )
- ✱ عيون اخبار الرضا المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ١٣٩٠هـ
- ١٩٧٠م .
- الصراف ، ابو جعفر محمد بن الحسن الفروخ
- ✱ بصائر الدرجات ، طبع طهران .
- الصغير ، د . محمد حسين
- ✱ اصول البيان العربي ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦م
- ✱ مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٩٤م .
- طاش كيري زادة ، احمد بن مصطفى ( ت ٩٦٢ هـ )
- ✱ مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد الركن .
- الطباطباتي ، محمد حسين
- ✱ الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ط ٣
- ١٣٩٣هـ ، ١٩٧٣م .
- الطبرسي ، ابو الفضل علي بن الحسن ( ت ٥٤٨ هـ )
- ✱ مجمع البيان في تفسير القرآن ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ١٣٧٩هـ .
- الطبرسي ، ابو منصور احمد بن علي بن ابي طالب ( توفي بحدود ٦٢٠هـ )
- ✱ الاحتجاج ، مؤسسة النعمان ، بيروت ١٣٨٥هـ
- الطبري ابو جعفر محمد بن جرير ( ت ٣١٠ هـ )
- ✱ تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم دار المعارف ، مصر ، ط ٢

✽ جامع البيان عن تاويل أي القرآن ، المطبعة الميمنية ، مصر ١٣٢١ هـ .

الطوسي ، ابو جعفر محمد الحسن (ت ٤٦٠ هـ )

✽ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد مطبعة الاداب ، النجف الاشرف ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م .

✽ الامالي ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م .

✽ التبيان في تفسير القرآن ، تحقيق احمد حبيب قصير العاملي ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٣ هـ ١٩٦٤ م .

✽ تلخيص الشافي تعليق السيد حسين بحر العلوم ، مطبعة الاداب النجف الاشرف ط ٢ ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ م .

✽ عدة الاصول ، طبع حجر ، طهران ١٣١٧ هـ .

عبد الله فياض

✽ تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، بيروت ، لبنان .

عبد الباسط ، بدر المتولي

✽ اصول الفقه على مذاهب اهل السنة والامامية ، مطبعة دار المعرفة بغداد ط ١ ١٩٥١ م .

عبد الحليم محمود

✽ الاسلام والعقل ، دار الكتب الحديثة ، بيروت ١٩٧٣ م .

عبد الحميد ، د. عرفان

✽ دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية دار التربية بغداد ١٩٧٧ م .

عبد الحميد ، د . محسن

✽ تطور تفسير القرآن ، بيت الحكمة ، بغداد ١٩٨٩ هـ

العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ)

✽ استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ، مطبعة الحوادث ، بغداد ١٩٧٨ م .

✽ الالفين في امامة امير المؤمنين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ط ٢ ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م .

✽ انوار الملكوت في شرح الياقوت طبع حجر طهران ١٣٨٣ هـ .

✽ الرسالة السعدية ، مطبعة الغري ، النجف الاشرف ١٣٩٥ هـ ١٩٧٥ م .

✽ كشف الحق ونهج الصدق ، مطبعة النجاح ، بغداد

✽ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مؤسسة الاعلمي ، بيروت ط ١ ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م .

✽ منهاج الكرامة في معرفة الامامة ، تحقيق محمد رشاد سالم ( مطبوع مع منهاج السنة النبوية لابن تيمية ) المطبعة الكبرى الاميرية بولاق ، مصر ١٣٢١ هـ .

العياشي ، ابو النضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي ت ٣٢٠ هـ .

✽ تفسير العياشي ، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي ، المكتبة العلمية الاسلامية ، طهران (د.ت) .

الغرابي ، علي مصطفى

✽ تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، مطبعة محمد علي صبيح واولاده مصر ط ٢ ١٣٧٨ هـ ١٩٥٨ م .

الغزالي ( ابو حامد محمد بن محمد ) ( ت ٥٠٥ هـ )

✽ الاربعين في اصول الدين ، المطبعة العربية ، مصر ط ٢ ، ١٣٤٤ هـ .

- ✻ الاقتصاد في الاعتقاد دار الكتب العلمية بيروت ط ١٤٠٩ هـ ١٩٨٨ م .
- ✻ الجام العوام عن علم الكلام نشر محمد عطية الكلي مصر ١٣٥٠ هـ ١٩٣٢ م .
- ✻ قانون التأويل ، مطبعة الأنوار ، مصر ١٣٥٩ هـ .
- ✻ القسطاس المستقيم ، مطبعة الترقى ، مصر ١٣١٨ هـ ١٩٠٠ م .
- ✻ قواعد العقائد ، عالم الكتب بيروت ط ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .
- ✻ المستصفى في علم الأصول مطبعة المثنى بغداد عن الطبعة الاميرية مصر ١٣٢٤ هـ .
- الفيروز آبادي ( ابو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـ )
- ✻ القاموس المحيط ، تحقيق د. حسين نصار ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٣٧١ هـ ١٩٥٣ م .
- الفيض الكاشاني ، محمد بن المرتضى (ت ١٠٩١ هـ )
- ✻ الصافي في تفسير القرآن المطبعة الاسلامية طهران ١٣٧٤ هـ .
- القاسمي ، محمد بن جمال الدين (ت ١٣٢٣ هـ )
- ✻ تفسير القاسمي ( محاسن التأويل ) ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣٩٦ هـ ١٩٧٧ م .
- القاضي عبد الجبار بن احمد الاسد آبادي (ت ٤١٥ هـ )
- ✻ تنزيه القرآن عن المطاعن ، دار النهضة الحديثة ، بيروت (د ت ) .
- ✻ شرح اصول الخمسة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣٨٤ هـ ١٩٦٥ م .
- ✻ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية ، تونس ١٣٩٣ هـ ، ١٩٧٤ م .
- ✻ متشابه القرآن ، تحقيق عدنان محمد زرزور ، دار التراث مصر ط ١ ١٩٦٩ م .

✽ المحيط بالتكليف ، دار الهلال ، مصر ، ١٩٧١م .  
 ✽ المختصر في اصول الدين ( ضمن رسائل العدل والتوحيد )  
 تحقيق محمد عمارة دار الهلال ، مصر ، ١٩٧١م .  
 ✽ المغني في ابواب التوحيد والعدل ، وزارة الثقافة والارشاد  
 القومي ، مصر باشراف د. طه حسين وابراهيم مدكور ١٩٦٠-  
 ١٩٦٥ .

✽ ج ٤ تحقيق محمد مصطفى حلمي ، حلمي ابو الوفا. ١٩٦٥م  
 ✽ ج ٥ تحقيق محمود محمد الخضير ١٩٦٥م .  
 ✽ ج ٦ تحقيق احمد فواد الاهواني ١٩٦٢م .  
 ✽ ج ٧ تحقيق ابراهيم الايباري ١٩٦١م .  
 ✽ ج ١١ تحقيق محمد علي النجار ، عبد الحليم النجار ١٩٦٥م .  
 ✽ ج ١٣ تحقيق ابو العلا عفيفي ١٩٦٢م .  
 ✽ ج ١٥ تحقيق محمود محمد الخضير ١٩٦٥م .  
 ✽ ج ١٦ تحقيق امين الخولي ١٩٦٠م .  
 ✽ ج ٢٠ تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دينا .  
 القرطبي ، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري ت ( ٥٦٧ هـ )  
 ✽ الجامع لاحكام القران ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ط ٢  
 ١٣٧٢ هـ ١٩٥٢م .

القمي ، ابو الحسن علي بن ابراهيم (ت بعد ٣٠٧ هـ )  
 ✽ تفسير القمي تحقيق السيد طيب الموسوي الجزائري ، مطبعة  
 النجف ، النجف الاشرف ١٣٨٦ هـ .  
 القندوزي ، سليمان بن ابراهيم (ت ١٢٩٤ هـ )  
 ✽ ينابيع المودة ، المكتبة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٨٤ هـ  
 ١٩٦٥م .

القوشجي ، علاء الدين علي بن محمد (ت ٧٨٩ هـ )

- ✽ شرح تجريد الكلام ، طبع حجر ايران ١٣٠١هـ  
 كاشف الغطاء ، محمد حسين
- ✽ أصل الشيعة واصولها المطبعة العربية ، القاهرة ١٣٧٧هـ  
 كاشف الغطاء ، هادي
- ✽ الهادي فيما يحتاجه التفسير من المبادي مطبعة الاداب ، النجف الاشرف .
- ✽ الكراجكي ، ابو الفتح محمد بن علي بن عثمان (ت ٤٤٩هـ )  
 ✽ كنز الفوائد طبع حجر ، ايران ١٣٢٢ هـ .
- ✽ الكليني ، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق (ت ٣٢٩هـ)  
 ✽ الكافي ( الاصول ) دار الكتب الاسلامية طهران ١٣٨٣ هـ
- ✽ المجلسي ، محمد باقر (ت ١١١١هـ)  
 ✽ البحار ، (الأجزاء ٩٢، ٩٠، ٨٩، ٣٩، ١١، ٢، ١) المكتبة الاسلامية ، طهران ١٣٨٧هـ .
- ✽ المحسنى ، محمد آصف
- ✽ صراط الحق في المعارف الاسلامية والاصول الاعتقادية مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٨هـ ١٩٦٨ م .
- ✽ الشريف المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦ هـ)  
 ✽ الاصول الاعتقادية ( ضمن نفائس المخطوطات ) تحقيق محمد حسن آياسين دار المعارف بغداد ١٣٧٣هـ ١٩٥٤ م .
- ✽ الامالي ( ندر الفوائد و غرر القلائد ) ، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٣٧٣هـ ١٩٥٤ م .
- ✽ انقاذ البشر من القضاء والقدر ( في ضمن رسائل العدل والتوحيد ) ، تحقيق محمد عمارة ، دار الهلال ، مصر ١٩٧١ م .
- ✽ تنزيه الانبياء ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤ م .

- \* **جمل العلم والعمل ، تحقيق رشيد الصفار ، مطبعة  
النعمان ، النجف الاشرف ط ١ ١٣٨٧ هـ .**
- \* **الزريعة في اصول الشريعة ، طهران ١٣٧٤ هـ .**
- \* **رسائل الشريف المرتضى ، تحقيق احمد الحسيني ، مطبعة  
الاداب ، النجف الاشرف ١٣٨٦ هـ .**
- \* **الشافى في الامامة ، طبع حجر ، ايران ١٣٠١ هـ .**
- \* **الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، المطبعة الحيدرية ، النجف  
الاشرف .**
- \* **مجموعة في فنون علم الكلام ( في ضمن نفائس المخطوطات  
المجموعة الخامسة ) ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ، مطبعة  
المعارف ، بغداد ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ .**
- \* **المحكم والمتشابه ، طبع حجر ايران ١٣١٢ هـ .**
- \* **الايات الناسخة والمنسوخة ، تحقيق علي جهاد الحساني بيروت ،  
لبنان .**
- \* **المسعودي ، ابو الحسن علي بن الحسين بن علي ( ت ٢٤٦ هـ ) .**
- \* **مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محمد محيي الدين عبد  
الحميد ، مطبعة السعادة ، مصر ط ٤ ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م .**
- \* **مسلم بن حجاج النيسابوري ( ت ٢٦١ هـ )**
- \* **صحيح مسلم ، دار الكتب ، بيروت ، ١٩٧٧ م**
- \* **المشكيني ، علي**
- \* **مصطلحات الاصول المطبعة العلمية قم ، ايران ( د ت ) .**
- \* **المظفر ، محمد رضا**
- \* **عقائد الامامية ، دار المحجة البيضاء ، بيروت ١٩٩٧ م .**
- \* **مغنية ، محمد جواد**

- \* فلسفات اسلامية ، دار التعارف ، بيروت ط ١ ١٩٧٦ م .
- الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ت ( ٤١٣ هـ )
- \* الاختصاص ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٩٠ هـ .
- ١٩٧١ م .
- \* الارشاد ، المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ط ٢ ، ١٣٩٢ هـ .
- ١٩٧٢ م .
- \* الافصاح في امامة امير المؤمنين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٨٦ هـ .
- \* اوائل المقالات المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ١٩٧٠ م .
- \* تذكرة الاصول مطبوع مع كنز الفوائد للكراجكي طبع حجر ايران ١٣٢٢ هـ .
- \* تصحيح الاعتقاد مطبوع مع اوائل المقالات .
- \* رسائل الشيخ المفيد مكتبة دار الكتب التجارية النجف الاشرف ط ١ ( د ت ) .
- \* النكت الاعتقادية المكتبة العصرية بغداد ١٣٤٣ هـ .
- المقريري ، تقي الدين احمد بن علي ( ت ٨٤٥ هـ )
- \* الخطط المقريرية مطبعة النيل ، مصر ١٣٢٤ هـ .
- النشار ، علي سامي .
- \* المنطق الصوري ، المكتبة التجارية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٥٠ م .
- \* نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ط ٢ ، ١٩٦٢ م .
- النويختي ، ابو محمد الحسن بن موسى توفي حوالي ٣١٠ هـ
- \* فرق الشيعة ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ط ٤ ، ١٣٨٩ هـ .
- ١٩٦٩ م .
- النعمة ، عبد الله

- \* فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم دار مكتبة الحياة ، بيروت .
- النيسابوري ، ابو رشيد سعيد بن محمد
- \* ديوان الاصول : تحقيق محمد عبد الهادي ابي ريذة ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٠٦٨ م .
- الهاشمي ، احمد
- \* جواهر البلاغة ط٢ بيروت ( د.ت. ) :
- وليد قصاب
- \* التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس دار الثقافة ، الدوحة ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .
- ياسين خليل ( الدكتور )
- منطق البحث العلمي ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، بغداد ، ط١ ، ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م .
- يحيى بن الحسين ، الامام
- \* رسائل العدل والتوحيد ( الجزء الثاني ) ، تحقيق : محمد عمارة ، دار الهلال ، مصر ١٩٧١ م .

### ثانياً : المخطوطات

- الشريف المرتضى ، ابو القاسم علي بن الحسين ( ت ٤٣٦ هـ )
- \* اجوبة مسائل اهل الري مركز صدام للمخطوطات تحت رقم ٩/٣٧٠٢٣ .
- \* الناسخ والمنسوخ مكتبة الامام امير المؤمنين (عليه السلام) العامة ، النجف الاشرف ، تحت رقم ١٣٨ .
- العلامة الحلي ( الحسن بن يوسف بن المطهر ) ( ت ٧٢٦ هـ )
- \* تسليك النفس الى حضيرة القدس / مكتبة الحكيم / النجف الاشرف ضمن مجموعة مخطوطات تحت رقم ٩٢٩ .
- \* مناهج اليقين في أصول الدين مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة / النجف الاشرف تحت رقم ١٣/٤/١ .
- \* نهج السداد في شرح واجب الاعتقاد / مكتبة مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة ، النجف الاشرف تحت رقم ٧١٧ .

- \* نهج المسترشدين في أصول الدين / مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة / النجف الاشرف تحت رقم ٢٠٢٤ .
- \* نهاية الوصول الى علم الأصول / مكتبة الأمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة / النجف الاشرف تحت رقم ١٤٨٩ / ٥ (أصول) .

### ثالثاً : الدوريات

- \* د. محمد حسين الصغير (مدرسة الكوفة في تفسير القرآن العظيم ) ، بحث منشور في مجلة المورد العدد ٣ لسنة ١٩٨٨ ( عدد خاص بالدراسات القرآنية ) .
- \* د. محسن عبد الحميد ( التأويل وضوابطه ) ، بحث منشور في مجلة الرسالة الإسلامية العددان ٨٢، ٨٣ لسنة ١٩٧٥ .

## المحتويات

الصفحة	الموضوع
١١	المقدمة .....
١٩	تمهيد : المنهج في اللغة والاصطلاح .....
٢١	اولاً : المنهج في اللغة .....
٢١	ثانياً : المنهج في الاصطلاح .....
٢٥	الباب الأول : منهج الامامية في فهم النص القرآني .....
٢٧	مدخل : الامامية البدايات والنشأة .....
٣٣	الفصل الأول : تأسيس الأئمة لأصول منهج فهم النص القرآني .....
٣٣	توطئة .....
٣٤	للمبحث الأول : المملك المنهجي .....
٣٤	المطلب الاول : أهلية التأسيس .....
٣٩	المطلب الثاني : جهود الأئمة في خدمة القرآن والمقيدة .....
٥٠	المبحث الثاني : ضوابط التعامل مع النص القرآني في رأي الأئمة .....
٥٢	الاول : تعيين حدود النظر .....
٥٤	الثاني : مرجعية النص ومركزيته وحاكميته .....
٥٧	الثالث : مرجعية النص لنفسه .....
٥٩	الرابع : الموقف من المحكم والمتشابه .....
٦٦	الخامس : ادراك خصوصية تضمن النص للظاهر والباطن .....
٧٦	السادس : استبعاد للتفسير بالرأي والوهي .....
٨٣	السابع : تجرد النص عن قيود الزمان والمكان .....
٨٣	المبحث الثالث : نماذج تطبيقية لمنهج الأئمة في فهم النص القرآني .....
٨٣	للملاحظ الأول : فروع التفسير عند الأئمة .....
٨٣	١ - منهج تفسير القرآن بالقرآن .....
٨٤	أ - تفسير الآية بالآية .....
٨٧	ب - التفسير بالسياق .....

٩٠	٢ - منهج التفسير بالجري .....
٩٥	الملحظ الثاني : تأصيل الأئمة لأصول العقيدة انطلاقاً من النص .....
٩٥	أولاً : منهج التعرف .....
٩٩	ثانياً : منهج الإثبات والبرهنة .....
١٠١	ثالثاً : منهج التوصيل .....
١٠٣	الفصل الثاني : موقف متكلمي الإمامية من التعامل مع ظاهر النص ومشبهه .....
١٠٣	تمهيد .....
١٠٦	المبحث الأول : ظاهر القرآن عند متكلمي الإمامية .....
١٠٦	المطلب الأول : للظاهر لغةً واصطلاحاً .....
١٠٩	المطلب الثاني : ظاهر القرآن وباطنه عند الإمامية .....
١١٣	المطلب الثالث : أسس التعامل مع ظواهر القرآن .....
١١٥	١ - الإثبات مع التكيف .....
١١٥	٢ - الإثبات بلا تكيف أو تشبيه .....
١١٦	٣ - التفويض .....
١١٧	٤ - التأويل .....
١١٨	منهج متكلمي الإمامية في التعامل مع الظاهر .....
١١٩	أسس للتعامل مع الظاهر القرآني .....
١٢٠	القسم الأول : أسس تحديد المرجعيات .....
١٢١	أ- المرجعية المركزية للقرآن الكريم نفسه .....
١٢٣	ب- النص الوارد عن المعصوم .....
١٢٨	ج - اللغة .....
١٢٩	د - العقل .....

الصفحة	الموضوع
١٣٢	٣- دور المصباح .....
١٣٥	القسم الثاني : الاسس المنهجية في التعامل مع ظواهر النص .....
١٤٧	المبحث الثاني : الموقف من قضية المحكم والمتشابه .....
١٤٧	المطلب الاول : الاحكام والتشابه في النص القرآني .....
١٥٠	المطلب الثاني : علم تأويل المتشابه .....
١٦٠	المطلب الثالث : حكمة وجود المتشابه في القرآن .....
١٦٣	الفصل الثالث : اسس التأويل وتطبيقات المنهج .....
١٦٣	المبحث الأول : حقيقة التأويل .....
١٦٣	أولاً : التأويل لغة .....
١٦٤	ثانياً : التأويل اصطلاحاً .....
١٦٥	ثالثاً : التأويل في الاستعمال القرآني .....
١٧٢	المبحث الثاني : أسس التأويل عند متكلمي الإمامية .....
١٨٧	المبحث الثالث : نماذج تطبيقية في فهم الإمامية للنص القرآني .....
١٨٨	التوحيد .....
١٨٨	١- وجوب النظر .....
١٨٩	٢- لثبات وجوده تعالى .....
١٩١	٣- الصفات الثبوتية .....
١٩٥	ثانياً : الصفات السلبية .....
٢٠٧	العدل .....
٢١٢	النبوة .....
٢٢٢	الإمامة .....
٢٢٧	المعاد .....

٣٥٢ - ٢٢٩	الباب الثاني : منهج المعتزلة في فهم النص القرآني .....
٢٣١	مدخل : المعتزلة الجذور والنشأة .....
٢٣٥	الفصل الأول : العقل ودوره في فهم النص القرآني .....
٢٣٥	المبحث الأول : مفهوم العقل .....
٢٣٧	المبحث الثاني : النبوة والعقل .....
٢٤٣	المبحث الثالث : ترتيب المرجعيات .....
٢٤٨	فصل ثاني : المنهج المعتزلي في فهم النص القرآني الاسس والاصول ..
٢٤٩	المبحث الأول : أسس فهم النص وضوابطه والمؤثرات فيها .....
٢٥٣	المبحث الثاني : الأصل القرآني وفهم النص القرآني عند المعتزلة ..
٢٥٤	المطلب الأول : أثر الالفاظ في فهم النص القرآني .....
٢٥٦	المطلب الثاني : فنون البلاغة وأثرها في فهم النص .....
٢٦٤	المبحث الثالث : المحكم والمتشابه وفهم النص .....
٢٦٥	أ - تحديد المفهومين .....
٢٧٠	ب - امكان علم المتشابه .....
٢٧٥	ج - توظيف المفهومين في خدمة المنهج العقلي .....
٢٧٥	١- ضوابط التأويل .....
٢٧٧	٢- مزية المحكم على المتشابه .....
٢٨١	٣- حكمة المتشابه وفوائده .....
٢٨٤	٤- حججه في الاستدلال وكيفية .....
٢٨٧	الفصل الثالث : نماذج تطبيقية في فهم المعتزلة للنص القرآني .....
٢٨٨	الأصل الأول : التوحيد .....
٣١٩	الأصل الثاني : العدل .....
٣٣٨	الأصل الثالث : الوعد والوعيد .....
٣٤٤	الأصل الرابع : المنزل بين المنزلتين .....
٣٤٦	الأصل الخامس : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .....
٣٤٩	الباب الثالث : منهج الاثعرية في فهم النص القرآني .....

٣٥١	مدخل الأشعرية النشأة والجذور التاريخية والفكرية .....
٣٧٥	الفصل الاول : علاقة العقل بالشرع وطرائق الاستدلال على العقيدة ..
٣٧٥	المبحث الاول : التحسين والتقبيح .....
٣٧٨	المبحث الثاني : علاقة العقل بالشرع .....
٣٧٨	المطلب الاول : العلاقة بين العقل والشرع .....
٣٨٤	المطلب الثاني : توزيع الانوار ( اختصاص العقل والنقل ) .....
٣٨٧	المطلب الثالث : السمات العامة للمنهج الاشعري .....
٣٩٢	المبحث الثالث : طرائق الاستدلال على العقيدة .....
٣٩٢	المطلب الاول : الدليل العقلي .....
٤٠٠	المطلب الثاني : الدليل السمعي .....
٤٠٨	المطلب الثالث : الدليل اللغوي .....
٤٠٩	الفصل الثاني : موقف الاشعرية من المحكم والمتشابه .....
٤١٠	المبحث الاول : موقف الاشعرية من ظاهر القرآن .....
٤١٣	المبحث الثاني : المحكم والمتشابه .....
٤٢٢	المبحث الثالث : التأويل عند الاشعرية .....
٤٢٣	المطلب الاول : موقفهم من التأويل .....
٤٢٧	المطلب الثاني : أسس التأويل .....
٤٢٩	الفصل الثالث : نماذج تطبيقية في فهم الاشعرية للنص القرآني .....
٤٣٠	الالهيات .....
٤٦٣	افعال الانسان ( نظرية الكسب ) .....
٤٧٣	الخاتمة .....
٤٧٧	المصادر والمراجع .....